الصوت والصورة،
الكتاب والمكتوب على مشارف الألفيّة الثالثة

إشتهر القرن العشرون بصعود التكنولوجيّات المختلفة، وأبرزها وسائل الاتّصال السمعيّة - البصريّة، بحيث إنّنا اليوم، ومع دخول الألفيّة الثالثة، ما زلنا في حالة اندهاش، تشبه دهشة الأطفال أمام لعبة جميلة. فهذه الوسائل احتلّت مكانًا واسعًا في حياة الأفراد والمجتمعات، وأصبحت أداة متميّزة - نقول إستراتيجيّة - في أيدي الدول والأوطان، والتهمت المساحة المعدّة لأوقات الفراغ مع الكتاب والصحيفة والطاولة والصديق والكلمة. لا نبوحُ سرًّا إذا قلنا إنّ وسائل الاتّصال السمعيّة - البصريّة، من الراديو إلى التلفزيون فالأنترنيت، وما يدور حولها، غيّرت حياة الأفراد والأسر لأنّها غيّرت أدمغتنا وتصرّفاتنا، وبالتالي علاقتنا بالمدينة والعالم. ولا شكّ في أنّها أثّرت في وضعيّة الكتاب وفنّ المكتوب، حتى إنّه قيل: إنّ صعود وسائل الاتّصال السمعيّة - البصريّة دقّ ساعة أفول الكتاب والمكتوب، وسرعة انتشار المجرّة ماركوني هدّدت وتهدّد عالم غوتنبرغ، مؤسّس المطبعة الحديثة.

الواقع أنّ المكتوب لم يولد مع غوتنبرغ ولن ينتهيَ أمره عاجلًا بتطوّر الشاشات الصغيرة والكبيرة، لأنّ علاقة الإنسان، دماغيًّا ونفسيًّا وعصبيًّا، بالنصّ المكتوب مختلفة كليًّا عن علاقته بالصورة والصوت. فالكتاب احتلّ مكانة تاريخيّة مرموقة، منذ مطبعة غوتنبرغ، وربّما كان ذلك على حساب الصوت والصورة. وما نراه اليوم من انتشار الأقراص المدمّجة والصحون اللاقطة وشبكات الأنترنيت ومواقعه، ما هو إلّا

استدراك التأخير الذي حصل طويلًا على مستوى الاتّصال بالصوت والصورة، وهو تأخير يقدّره بعضهم بخمسة قرون على الأقلّ.

إنّ التوازن بين هذّين النوعيّن من الاتّصال أخذ يحدّد ما هو مشترك بينهما، وما هو مختلف. الصورة هي موضع استقبال، في حين أنّ الإنسان يقوم بزيارة الكتاب والمكتوب. الوسيلة الأولى تفرض نفسها، في حين أنّ الكتاب يتوسّل إرادة القارئ. الصورة تُعطى، والمكتوب يُكتسب. الصورة تجتذب وتُدهش وتؤثّر في العين وتدغدغ الأحاسيس بطريقة عفويّة، في حين أنّ الكتاب والمكتوب يحاوران الإنسان بالتروّي. فمنذ خمس وعشرين سنة، لم تتراجع أعداد الكتب والصحف المطبوعة، لا بل إنّ أعداد نسخها تزايدت. ومع ذلك قامت الوسائل السمعية - البصريّة وما زالت تقوم بدور تقريريّ في تاريخ الأوطان والشعوب، فصارت محرّكًا للتاريخ واختزالًا له، من سقوط حائط برلين، وتهافت الأمبراطوريّة السوفياتيّة، وانسحاب الجيش الأميركيّ المنهزم من ڤيتنام، حتّى مواجهة الطلّاب المنادين بالحرّيّة دبّابات الجيش الصينيّ. لا شكّ في أنّ وسيلة الاتّصال بالصوت والصورة، لما فيها من سرعة في نقل مباشر للأحداث، إنّما فيها الكثير من التلاعب أحيانًا، وفيها أيضًا انعدام المسافة مع عناصر الواقع كافّة. الوسيلة هذه يطغى عليها النظر، أمّا المكتوب فيطغى عليه العقل.

إنّ لكلّ وسيلة أهمّيّتها، والواحدة لا تلغي الأخرى، بل على المجتمعات والأوطان أن تعرف كيف تعطي كلّ وسيلة مكانها ودورها.

وتبقى «المشرق» وغيرها من المكتوب أداة مميّزة في التعبير عن الفكر وصياغة الثقافة لعالم اليوم. والمقالات التي يحتضنها العدد الثاني هذا في سنة الـ ٢٠٠٠، هي متابعة مسيرة المشاركة في إغناء الثقافة العربيّة، عبر أبحاث في وضعيّة اللغة بوجه عامّ ووضعيّة اللغة العربيّة بصورة حصريّة، مع آدابها والترجمة إليها، وعبر دراسات أُخَر تتناول الحياة الرهبانيّة اليوم لا سيّما أمام تحدّيات الواقع اللبنانيّ، وتجربة الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، والمقارنة بين دانتِه وابن رشد في إطار نشأة العلمانيّة.

دانتي وابن رُشد ونشأة العلمانيَّة الحديثة

الدكتور ماجد فخري*

مقدّمة: إبن رشد والتطوّرات الفكريّة في الغرب اللاّتينيّ

لا نُدرك تمام الإدراك، في أيّامنا هذه، ما ينطوي عليه تاريخ نشأة العقلانيّة الحديثة، التي تُربط عادةً باسم رينه ديكارت (توفّي ١٦٥٠)، من إشكال كبير. ففي الواقع، ثمّة علاقة عضويّة بين تلك العقلانيّة والنهضة التي عرفتها الأرسطاطاليّة Aristotelianism في القرن الثالث عشر، كما سبق أن بيّنه جِلسون Gilson ورينان Renan وغيرهما. فالأرسطاطاليّة، التي تمثّل، من نواحٍ عديدة، ملخّص الفلسفة الإغريقيّة، أُغفلت في الغرب الأوروبّيّ، على نحوٍ شبه كامل، منذ زمن الحاكم الرومانيّ بويثيوس Boethius (توفّي ٥٢٥)، الذي كان مسؤولًا عن ترجمة مجموعة أرسطو في المنطق والتعليق على أقسام منها، وهي المجموعة المعروفة بعنوان **الآلة** Organon، مع احتمال سقوط **التحليلات الثانية** Analytica Posteriora من تلك الترجمة.

وعلى خلاف ذلك، ازدهرت الدراسات الأرسطاطاليّة والأفلاطونيّة الحديثة Neoplatonic في الشرق الأوسط، من القرن التاسع حتّى القرن الثاني عشر. وفي العقود الأخيرة من القرن الثاني عشر، تُرجمت أعمال

(*) أستاذ شرف في الجامعة الأميركيّة، بيروت، وأستاذ زائر في جامعة جُورجتاون، واشنطن.

فلسفيّة وعلميّة وطبّيّة عربيّة إلى اللاّتينيّة، وقام بدور رائد في ترجمتها ريموندو، أسقف طليطلة في إسبانيا، الذي عُرف عنه شغفه بدراسات العربيّة. كما امتاز المترجم جيراردو دا كريمونا Gerard of Cremona (توفّي ١١٨٧) بوفرة نتاجه، فترجم من العربيّة إلى اللاّتينيّة ما لا يقلّ عن سبعين عملًا فلسفيًّا وعلميًّا. غير أنّ ترجمة شروحات ابن رشد القرطبيّ (توفّي ١١٩٨) على مجموعة أعمال أرسطو، التي قام بها ميخائيل سكوت وهرمان الجرمانيّ Michael the Scot, Herman the German وغيرهما، في العقود الأولى من القرن الثالث عشر، هي التي أطلقت الحركات الفكريّة الجديدة في الغرب الأوروبّيّ، والتي بلغت ذروتها في انبثاق الحركة المدرسيّة اللاّتينيّة Latin Scholasticism وتطوّرها، وهي تُعدّ من أمجاد الفكر الأوروبّيّ في القرن الثالث عشر وما بعد.

ولا ريب أنّ إحدى ميزات إحياء فلسفة أرسطو، كما فسّرها ابن رشد، هي الاختلاف العميق الذي أحدثه دخول ابن رشد الأوساط الفلسفيّة واللاّهوتيّة في الغرب اللاّتينيّ. فقد أثار ذلك الدخول، في أواخر القرون الوسطى، مواجهة عنيفة بين أنصار ابن رشد، وعلى رأسهم سيجر البرابانتي Siger of Brabant، والمناهضين له، وعلى رأسهم القدّيس توما الأكوينيّ.

وقد بلغ هذا الاختلاف درجة حرجة، حتّى إنّ السلطات الكنسيّة وجدت نفسها مُكرهة على التدخّل عام ١٢٧٠ و١٢٧٧، وإصدار قرارَين، شجبت في الأوّل منهما خمس عشرة مسألة، وفي الثاني مائتين وتسع عشرة مسألة، منها عدد كبير مُلهم من كتابات ابن رشد. وقد شملت تلك المسائل خلود العالم، ونفي قيامة الأجساد، والحرّيّة الشخصيّة، والعناية الإلهيّة الشاملة.

١. إبن رشد والعلمانيّة الحديثة والنزعة الإنسانيّة

غير أنّ تأثير ابن رشد، في فكر الغرب الأوروبّيّ، لم يقتصر على

المجادلات الفلسفيّة واللاّهوتيّة إبّان القرن الثالث عشر والرابع عشر. فالثورة العقليّة التي أطلقتها دراسة شروحه لاقت استحسانًا لدى قارئيه باللاّتينيّة، الذين استخدموها سلاحًا في صراعهم مع السلطات الكنسيّة، مُتحدّين ادّعاءات البابويّة بحقّها في إملاء الأوامر على الأمراء والأباطرة، وممهّدين الطريق بذلك لقيام العلمانيّة secularism الحديثة والحركة الإنسانيّة humanism.

دانتي اليفياري والدعوة إلى الإنسانيّة العلمانيّة

دانتي اليفياري (١٢٦٥-١٣٢١) هو أوّل مَن نادى بتلك الإنسانيّة العلمانيّة في أوروبّا، وكانت نقطة انطلاقه مفهوم ابن رشد «للعقل الممكن» أو الهيولانيّ، كما دُعي بالعربيّة، وهو مفهوم كان موضع جدل في الأوساط الفلسفيّة واللاّهوتيّة منذ أواسط القرن الثالث عشر.

إنّ ما أثار حفيظة أنصار مذهب القدّيس توما، أي الفريق المناهض لابن رشد، كان بالضبط فكرة ابن رشد عن عقل «ممكن» أو هيولانيّ، تشارك فيه البشريّة جمعاء، وهو مفارق ومتسامٍ وشامل. يكمن جوهرُ ذلك العقل، تبعًا لمقصد ابن رشد الجليّ، في أنّه عقل بالقوّة وحسب. ويمكنه أن يتحقّق، أوّلاً، بأن يتعرّض للصور الخياليّة التي تستنتجها المخيّلةُ من الإحساس؛ ومن ثمّ، بواسطة «الاتّصال» بـ**العقل الفعّال**، آخر تلك «العقول المفارقة»، الذي نسب أرسطو إليه مهمّة تحريك الأجرام السماويّة.

بيد أنّ دراسة دقيقة لنصوص ابن رشد الخاصّة بنظريّة المعرفة والكونيّات، من شأنها أن تُظهر أنّ فكرة الاتّصال بـ**العقل الفعّال** هي أثر من آثار الأفلاطونيّة العربيّة الحديثة، التي انتقدها ابن رشد من دون أن يتحرّر منها تمامًا. ولكن يبدو أنّ هذه المسألة لم تزعج دانتي، الذي اهتمّ باستخلاص المضمون العلمانيّ والإنسانيّ من نظريّة ابن رشد عن العقل «الممكن» وحسب. لذا، ذهب في مؤلّفه في **الملكيّة** *De Monarchia*، إلى أنّ قدرة الإنسان الخاصّة، أو وظيفته، لا تكمن في أن يوجد بلا قيد ولا

شرط، ولا في أن يكون حيًّا، بل بالأحرى «في القدرة على الفهم بواسطة العقل الممكن؛ وهذا ما يجعله مستقلًّا عن الكائنات السفليّة والعلويّة»[1]. ذلك بأنّ المخلوقات السفليّة، مثل البهائم - كما شرح في التالي - تَفهم بطريقة معيّنة، والمخلوقات العلويّة، مثل الملائكة، تتمتّع بالعقل، غير أنّ عقلها ليس ممكنًا مثل عقل الإنسان، بل فعليّ بكلّ ما في الكلمة من معنى، ويماثل كينونتها نفسها؛ في حين أنّ عقل الإنسان، على خلاف ذلك، عقل بالقوّة وحسب. وفي هذا المضمار، يجزم دانتي بأنّ ابن رشد وأرسطو على اتّفاق.

ومن ثمّ، يتعرّض لمسألة تحقيق العقل «الممكن» لذاته، وهي مسألة أجاب عنها ابن رشد بتعابير تخصّ نظريّة المعرفة فقط، فاعتبرها تطوّرًا تدريجيًّا من ملكة الإحساس فالمخيّلة، إلى ممارسة الفهم العقليّ ممارسة قصوى، وهي عمليّة يتمّمها «الاتّصال» بالعقل الفعّال. وعلى مثال العقل «الممكن»، كان العقل الفعّال، في نظر ابن رشد، واحدًا ومماثلًا لدى جميع أبناء الجنس البشريّ.

جديد دانتي بالقياس إلى ابن رشد

على أنّ اختلاف دانتي عن ابن رشد يبدأ عند هذه النقطة. فبالنسبة إلى دانتي، ليس تحقّق العقل «الممكن» لذاته نظريًّا أو بالنسبة إلى نظريّة المعرفة وحسب، ولا فرديًّا أو شخصيًّا محضًا، بل له بُعد جماعيّ مال ابن رشد وأسلافه من المدرسة الأفلاطونيّة الحديث إلى إغفاله. لذا، وصفوا غاية الإنسان القصوى «بالاتّصال» صوفيًّا، أو، على نحو شبه صوفيّ بالعقل الفعّال، الأمر الذي هو ضمان سعادة الإنسان الأبديّة.

أمّا في نظر دانتي، «فمهمّة الجنس البشريّ برمّته أن تحقّق طاقة العقل الممكن كلّها على الدوام، أوّلًا، عن طريق التأمّل النظريّ، ومن

---

(1) Dante, *Monarchy and Three Political Letters*, trans. Donald Nicholas, New york, 1955, p. 7.

ثمّ، عن طريق العمل، بصفته وظيفة التأمّل النظريّ وامتدادًا له»[٢]. وهنا يُضيف على الفور أنّ ذلك يكون في المدى المحدود لوجود الجنس البشريّ على الأرض. فضلًا عن ذلك، لا يتمّ تحقيق هذه المهمّة المزدوجة الملقاة على عاتق الفرد وحسب، بل على الإنسانيّة جمعاء، من حيث تسعى إلى أن تحقّق أسمى هدف دُعيت إليه، ألا وهو السلام الشامل الذي يُعدُّ وسيلةً لضمان السعادة الأرضيّة.

٢. نظرة دانتي السياسيّة

وبعد أن يرسي دانتي أسس فرضيّته السياسيّة في موازاة أسس ابن رشد وأرسطو، يبدأ في مؤلّفه في **الملكيّة** بالإجابة عن الأسئلة الثلاثة التي تدور نظرته السياسيّة حولها، وهي: ١. هل الحكومة العلمانيّة أو الإمبراطوريّة ضروريّة لخير العالم؟ ٢. وهل أصاب الشعب الرومانيّ في أنّه اتّخذ على نفسه عبء تلك السلطة؟ ٣. وهل سلطة الملك أو الإمبراطور تُستمدّ مباشرة من الله أم من خليفة لله أو ممثّل له، هو البابا.

السؤال الأوّل: هل الحكومة العلمانيّة أو الإمبراطوريّة ضروريّة لخير العالم؟

يُجيب دانتي عن السؤال الأوّل مستشهدًا بسلطة أرسطو، الذي وصفه في **الكوميديا الإلهيّة** *Divine Comedy* بأنّه «سيّد العرفين»، والذي وضع على لسانه في **الملكيّة** قوله: «عندما تتّجه أشياء مختلفة إلى غاية واحدة، من الضروريّ أن يقوم أحدها بدور القائد أو الحاكم، وأن تخضع الأشياء الأخرى لحكمه». ثمّ يعزّز هذا القول باستناد أرسطو إلى قول هوميرُس بأنّ كلّ بيت يجب أن يحكمه الأكبر سنًّا، وهذا بدوره عليه أن يحكم الآخرين ويضع لهم القوانين[٣]. ولكن ذلك لا يتمّ على صعيد البيت فقط، بل المدينة والمملكة أيضًا. فالحاكم، ملكًا كان أم

---

(٢) *Ibid.*, p. 8

(٣) Cf. *Odyssey*, bk. IX, 114, and Aristotle, *Politics*, I, 2

إمبراطورًا، يجب أن يكون حاكمًا فردًا لكي يضمن خير البشريّة أو سعادتها.

أمّا أنّ دانتي، في هذا الموضع، لم يكن مهتمًّا بالحكومة الوطنيّة أو بحكم المنزل، بل بحكومة دوليّة أو حكم عالميّ، فهو أمر جليّ يبرز من خلال المقارنة التي يجريها بين الملكيّة، أو حكم الإنسان الفرد، والعناية الإلهيّة، أو حكم الله القدير الكلّي. ذلك بأنّ وحدة الجنس البشريّ، تبعًا لحجّة دانتي، لا تُضمن إلّا عندما تكون خاضعة لسلطة أمير واحد أو حاكم فرد. وبالتالي، «عندما يخضع الجنس البشريّ لأمير واحد، فذلك يكون وكأنّه خضوع لله، إذ يفترض امتثالًا للقصد الإلهيّ الذي هو شرط الكمال الإنسانيّ»(٤).

وثمّة فائدة أخرى من فوائد هذا الحكم الشامل، وهي أنّه الوحيد الذي يضمن أكبر قدر من العدالة التي تصدر عن إرادة كاملة وغير منقسمة، مدعومة بالقوّة القصوى. ولكي يُعزّز دانتي ادّعاءه ذلك، استند إلى حجّة أرسطو في الأخلاق النيقوماخيّة (٥، ٢)، القائلة بأنّ أكبر عائق يحول دون قيام العدالة هو الجشع أو الطمع الناتج عن الشوق، فإذا ما استُئصل قامت العدالة. أمّا الملك، كما يقول دانتي: «فما من شيء يشتاقه، لأنّ البحر الواسع وحده هو أقصى حدود رغبته». وهو يضيف بشيء من سذاجة الشاعر: «من بين جميع المخلوقات البشريّة، يمثّل الملك أطهر تجسيد للعدالة»(٥).

إضافة إلى ذلك، ليس الملك تجسيدًا للعدالة وحسب، بل هو دومًا، في نظر دانتي، تجسيد للحرّيّة الكاملة. وبالتالي، فضمانة الجنس البشريّ الوحيدة تكمن في اتّكاله على نفسه اتّكالًا تامًّا والتمتّع بالحرّيّة، في ظلّ حكم ملكيّ.

---

(٤) *Monarchy*, p. 13

(٥) *Ibid.*, p. 17

أمّا أنّ دانتي كان يحلم بحكم أمبراطوريّ شامل مماثل لحكم الإمبراطوريّة الرومانيّة، فهو أمر يتجلّى في حجّته التالية، وهي أنّ ضمان سعادة الجنس البشريّ لا تتوفّر إلّا إذا تولّى الحكم أمير واحد مطلق مخلص لقضيّة السلام العالميّ، وقام قانون شامل يصدر عن إرادة الأمير، ولكن يُطبّق عليه وعلى أتباعه على قدم المساواة. ويُكرّر دانتي مقولة الوحدة هذه ويدعمها بأقوال لأرسطو وفيثاغوراس وغيرهما. ويستشهد، في هذا المضمار، بكلمات أرسطو في كتاب ما بعد الطبيعة (١٢، ١٠): «يرفض العالم أن يُحكم على نحو رديء»، مُردفًا على لسان هوميرُس في الألياذة (٢، ٢٠٤): «حُكم الكثيرين ليس جيّدًا، فليكن هنالك حاكم واحد».

السؤال الثاني: هل أصاب الشعب الرومانيّ حين اتّخذ على نفسه عبء تلك السلطة؟

وعن السؤال الثاني، هل حصل الشعب الرومانيّ على الكرامة الأمبراطوريّة عن حقّ أم لا، يجيب دانتي جوابًا إيجابيًّا لا لبس فيه. فهو يقول إنّه يترتّب علينا أن نفهم أنّ هذا الحقّ المكتسب يعني التوافق مع مشيئة الله كما ظهرت في التاريخ البشريّ أو الأحداث الطبيعيّة. فالحكم الرومانيّ لأمم العالم المختلفة لم يكن اغتصابًا، بل كان ناتجًا عن حقّ قضى به الله، «الذي تدخّل على نحو عجائبيّ في تأسيس الأمبراطوريّة الرومانيّة»[٦]، وهو أمر يؤكّده كتّاب لامعون أمثال ليفي ولوقان Livy and Lucan وغيرهما.

ومن ثمّ، يتوقّر دانتي على ذكر فضائل الرومان، الشعب «الأنبل»، الذي آثر الطاعة لنواهي الأخلاق العامّة على أن يطمع في حكم العالم. إضافة إلى ذلك، من بين جميع أمم العالم، من أشوريّين ومصريّين وفرس ومقدونيّين، انتصر الرومان وحدهم على جميع منافسيهم «بقضاء إلهيّ».

---

(٦) *Ibid.*, p. 37

السؤال الثالث: هل سلطة الملك أو الإمبراطور تُستمدّ مباشرة من الله أم من خليفة لله أو ممثّل له، هو البابا؟

وفي سياق الجواب عن السؤال الثالث، أي هل تستمدّ سلطة الأمبراطور مباشرة من الله، أم على نحو غير مباشر، عن طريق نائب المسيح أو البابا، ينهج دانتي النهج المنطقيّ الصارم نفسه الذي نهجه في جوابه عن السؤالين المنصرمين، محاولًا بذلك أن يتوصّل، على حدّ قوله، إلى قاعدة مقنعة بما فيه الكفاية تدعم حججه. ثمّ يوضح، بتعابير لا لبس فيها، تلك القاعدة، التي يمكن تسميتها انسجام الحقيقة الإلهيّة والطبيعيّة، أي أنّ الله لا يوافق على شيء في العالم يتعارض مع مقاصد الطبيعة؛ وبكلام آخر، يوافق الله دائمًا على مقاصد الطبيعة. غير أنّ دانتي يُسلّم بأنّ السؤال الثالث، على خلاف السؤالين السابقَين، مشحون بالانفعال ومن شأنه أن يؤدّي، مع مرور الزمان، إلى قسوة وغضب وسخط في مواقف الأطراف الثلاثة المتصارعة، وهي أوّلًا، البابا أو نائب المسيح، والسلطة الكنسيّة بوجه عامّ؛ وثانيًا، الحكّام الأفراد الزمنيّين أو الأمراء، الذين يحرّكهم طمعُهم عمومًا لمعارضة الأمبراطور؛ وثالثًا، أنصار المراسيم Decretalists، الذين يدعون أنّ الإيمان المسيحيّ تأسّس على تقاليد الكنيسة أو ما يُسمّى «بمراسيم الكنيسة».

أمّا الفريق الأوّل، أو أنصار البابا، فيقولون بأنّ البابا يمثّل بالنسبة إلى الإمبراطور ما تمثّله الشمس بالنسبة إلى القمر، أي مصدر الضوء والقوّة. يدحض دانتي هذه الحجّة باعتبارها استعاريّة أو تمثيليّة صرف. وفي شأن حجّتهم الثانية المبنيّة على قول المسيح لبطرس، كما ورد في إنجيل القدّيس متّى ١٦/١٩: «ما حللته في الأرض يحلّ في السموات»، فهي لا تبرهن، في نظر دانتي، على أنّ تكريس الأمبراطور يعود إلى البابا بصفته خليفة بطرس، لأنّ شرعيّة ذلك تتوقّف على التباس لفظة «ما»، التي يجب أن تُفهم فهمًا صحيحًا. فمن المؤكّد أنّ المسيح لم يقصد في ذلك القول إنّه بإمكان بطرس وخلفائه أن يحلّوا ويربطوا ما لا يقدر الله نفسه على حلّه وربطه، مثل رباط الزواج أو الغفران لتائب لم يتب بعد، وما

شاكل. لذا، يجب أن تُفهم لفظة «ما» في إطار أقوال المسيح السابقة لبطرس: «سأعطيك مفاتيح ملكوت السموات...». وفقًا لذلك، تقتصر اللفظة المعنيّة على الحلّ والربط في كلّ ما يتّصل بمهمّة الحفاظ على تلك المفاتيح، أي المهمّة الروحيّة الصرف وحسب.

وفي شأن الحجّة الثالثة، المعروفة بـ«السيفَين»، فقد تذرّع أصحابها بقول التلامذة للمسيح كما وردت في إنجيل القدّيس لوقا ٢٢/٣٨: «يا ربّ، ههنا سيفان»؟ فاعتبروا أنّ ذلك يشير إلى السلطة الزمنيّة والسلطة الروحيّة، أو سلطة الكنيسة وسلطة الدولة، التي افتُرِض أنّ لبطرس وخلفائه الحقّ المطلق بالتصرّف بها. يدحض دانتي هذه الحجّة بقوله إنّ الكلام على السيفَين، في الآية المذكورة، يتّصل بالكلام على السيف الآخر الذي يذكره المسيح في إنجيل متّى ١٠/٣٤: «لا تظنّوا أنّي جئتُ لأحمل السلام إلى الأرض، ما جئتُ لأحملَ سلامًا بل سيفًا». وبالتالي، يجب أن يُفهم أنّ المسيح قد أمر التلاميذ بأن يشتروا السيفَين المذكورَين في إنجيل لوقا، وهذان «يعنيان الأعمال والكلمات التي استعدّوا لاستخدامها لكي يقوموا بما قال المسيح إنّه جاء ليعمله بواسطة السيف»(٧).

ومن ثمّ، يتطرّق دانتي إلى مسألة هبة قسطنطين، القائلة إنّ قسطنطين وهب «كرسيّ الإمبراطوريّة» للبابا سِلفِستُر، الذي طهّره من البرص، فيرفض ذلك القول على أساس أنّ التصرّف بـ«كرسيّ الإمبراطوريّة» ليس من اختصاص قسطنطين، كما أنّه لا يعود إلى الكنيسة حقّ الحصول عليه. إضافة إلى ذلك، يرى أنّه كان من الخطأ تقسيم الإمبراطوريّة عن طريق إسناد بعض الامتيازات إلى الكنيسة، في حين كونها هي امتيازات تعود أصلًا إلى الإمبراطوريّة.

أمّا في ما يختصّ بحجّة أنصار المراسيم Decretalists، الذين

---

(٧) *Ibid.*, p. 80

يعتبرون أنّ الإيمان المسيحيّ يقوم على المراسيم أو تقاليد الكنيسة، وهي حجّة تعزّز ادّعاءات أنصار البابويّة، فيدحضها دانتي بقوله إنّ سلطة المراسيم هي دون سلطة الكتاب المقدّس والمجامع المسكونيّة، بل وحتّى كتابات ملافنة الكنيسة، أمثال القدّيس أوغسطينُس، الذي لم يؤيّد الادّعاء القائل بأنّ الكنيسة استمدّت سلطتها من التقاليد. بل، على نقيض ذلك، رأى أنّ سلطة التقاليد تنبثق عن الكنيسة. كما وأنّ المسيح نفسه سلّم بمنزلة التقاليد الثانويّة، في سياق ردّه على سؤال الفريسيّين (متّى ١٥/ ٢ وما يتبع): «لِمَ يخالفُ تلاميذك سُنَّةَ الشيوخ؟»، قال: «لِمَ تُخالفون أنتم وصيَّةَ الله من أجل سنَّتكم؟»[٨].

وبعد أن يردّ دانتي على هذه الحجج التي ترمي إلى تأييد فرضيّة أنصار البابويّة، والقائلة بأنّ الإمبراطور يتسلّم سلطته من خليفة بطرس أو البابا، يستنتج أنّ الله وحده يمنح السلطة. لذا، فالإمبراطور يحصل على سلطته من الله مباشرة. فضلًا عن ذلك، إنّ ممارسة السلطة، في أثناء العهد الرومانيّ، كان سابقًا لنشأة الكنيسة. وبالتالي، لا يسع الكنيسة أن تكون مسؤولة عن تأسيس هذه السلطة أو عن منحها للأباطرة الرومان أو خلفائهم في العصور الوسطى، المعروفين بـ«الأباطرة الرومان المقدّسين». كما وأنّ لا العهد القديم ولا الجديد يذكران أنّه طُلب إلى الكهنة، «في كلا العهدَين القديم أو الجديد»، أن يهتمّوا بالشؤون الزمنيّة ويديروها»[٩].

هدف الإنسان المزدوج في نظر دانتي

جاءت خلاصة الحجّة على أنّ الإمبراطور يحصل على سلطته مباشرةً من الله، مسكوبة بتعابير فلسفيّة، وهو ما ألِف دانتي التيام به في القسم الأكبر من كتابه في الملكيّة. فهو يبدأ كلامه على العناية الإلهيّة. فيعتبر أنّها وَضعت للإنسان هدفَين، هما السعادة في هذا العالم، والغبطة

---

(٨) *Ibid*., p. 66

(٩) *Ibid*., p. 89

في العالم الآخر. أمّا الهدف الأوّل، فبلوغه يتمّ بواسطة التعليم الفلسفيّ، وأمّا الهدف الثاني، فعن طريق التعليم الروحيّ، الذي يفوق العقل. ولهذا السبب، تمّ تعيين مرشدَين ليقودوا الناس إلى تحقيق هذا الهدف المزدوج: الحبر الأعظم، وهو يقود الإنسان إلى خلاصه الأبديّ طبقًا للوحي الإلهيّ؛ والإمبراطور، وهو يقود الإنسان إلى الخير الزمنيّ والسعادة عن طريق الفلسفة أو الخطاب العقليّ.

٣. هل كان دانتي من أنصار ابن رشد؟

إنّ شغف دانتي بالفلسفة، كما يبرز في احتكامه الدائم إلى سلطة أرسطو أو ابن رشد، بالرغم من رجوعه العرضيّ إلى سلطة الكتاب المقدّس أو المصادر التاريخيّة، قد وفّرت له مفتاح الحلّ الأساسيّ للمسائل السياسيّة التي سعى لإيجاد مخارج لها في كتابه **في الملكيّة**. على أنّ شغفه هذا اتّخذ شكلًا شعريًّا في **كتاب المائدة** *Convivio*، حيث يرمز إلى الفلسفة بـ دونّا الأنيسة Donna Gentile، التي وجد في حبّها العزاء في أعقاب موت بياتريس Beatrice، حبّه الأوّل. وفي نظره، ترمز الفلسفة، كما تعني اللفظة ذاتها، إلى حبّ الحكمة (Philo-sophia).

ولمّا كان دانتي قد حُرم بياتريس، رمز النعمة الإلهيّة، فقد انكبّ على الفلسفة التي خصّها بثناء كبير، وسمّاها في **النشيد** *Canzone* «بنت الله» (Figlia di Dei)، و«ملكة الكون» (Regina tutti)[١٠]. ولكن بصرف النظر عن الطابع الشعريّ المؤثّر في مؤلّفه **كتاب المائدة**، الذي كتبه قبل عام واحد من **الملكيّة** (١٣٠٩)، فقد بدا مسحورًا بالشغف الأرسطاطاليّ بالحياة الفلسفيّة، أو حياة العقل، كما عبّر عنها أرسطو بفصاحة بليغة في **الأخلاق النيقوماخيّة**، وهو عمل يعدّه دانتي من أعظم أعمال أرسطو. ذلك بأنّ أرسطو، في ذلك العمل، يحثّ قرّاءه على أن يُجهدوا كلّ عصب منهم للعيش تبعًا للعنصر الإلهيّ فيهم الذي هو العقل، ما دام الإنسان كما

---

(١٠) Gilson, *Dante the Philosopher*, trans. David Moore, New York, 1949, p. 95

يقول في (Nicomachian Ethics X, 1178 a7)، هو، فوق كلّ شيء، عقل.

ونشير هنا إلى أنّه قد سبق أن نادى شيشرون (توفّي ٤٣ ق.م.)، وبويتيوس Boethius (توفّي ٥٢٥) وغيرهما، بهذا المثال الأرسطاطاليّ أو التأمّليّ، ولكنّه أُغفل في الغرب الأوروبيّ منذ القرن السادس ولمدّة سبعة قرون تقريبًا. ثمّ أحيته، قبل ولادة دانتي بوقت قليل، مجموعة لاتينيّة من أنصار ابن رشد في باريس وبادوا وغيرهما، كما مرّ أعلاه.

لقد كان دانتي نفسه ملمًّا بتعاليم ابن رشد، كما يظهر في الأقسام الافتتاحيّة من مؤلّفه في الملكيّة، (الكتاب الثاني)، حيث سبق أن رأينا أنّ نقطة انطلاقه العلمانيّة والإنسانيّة، في هذا الكتاب، كانت فرضيّة ابن رشد الخاصّة بعقل شامل وسام «ممكن»، وهي الفرضيّة التي دانتها الكنيسة عام ١٢٧٠ و١٢٧٧، وكتب في شأنها القدّيس توما الأكوينيّ رسالته الجدليّة الشهيرة بعنوان في وحدة العقل، خلافًا للرشديّين *De unitate intellectus contra Averroistas* عام ١٢٧٠، في وقت بلغت فيه المواجهة بين أنصار ابن رشد وخصومه أشدّها في باريس وفي أماكن أخرى. ولم ينجُ دانتي من غضب سلطات الكنيسة إذ اتّهمه عام ١٣٢٧، العالم الدومينيكانيّ غويدو فرناني Guido Vernani بأنّه من أنصار ابن رشد، فأحرق كتابه في الملكيّة علانيةً في ساحة بولونيا Bologna العامّة بناءً على طلب البابا يوحنّا الثاني والعشرين.

في ضوء ذلك الاتّهام ونتائجه، يمكن أن يسأل المرء صراحةً: «هل كان دانتي من أنصار ابن رشد؟». وفي الواقع، إنّ الذين اتّهموا دانتي، بمَن فيهم الدومينيكانيّ فرناني، قد نعتوه بالهرطوقيّ لأنّه أيّد ابن رشد في اعتباره أنّ هنالك عقلًا واحدًا مشتركًا للبشريّة جمعاء، يُعرف بالعقل الممكن. ولكن ثمّة أمر يجب أن يكون واضحًا كلّ الوضوح، وهو أنّ دانتي، كما بيّناه في تحليلنا، لم يكن مهتمًّا بنظريّة العقل الممكن للأسباب النظريّة والمجرّدة نفسها التي حثّت ابن رشد، بل بالأحرى لأسباب أوسع ذات طابع سياسيّ سبق لنا أن تناولناها. قال جِلسون Gilson في كتابه

دانتي الفيلسوف: «إنّ دانتي قلب فرضيّة ابن رشد رأسًا على عقب عن طريق اعتبار الجنس البشريّ، أو، بكلام آخر، الأفراد الموجودين على الأرض في جميع الأزمنة، والنظر إليهم جماعيًا على أنّهم مساوون للعقل الوحيد الممكن الذي تكلّم عليه ابن رشد»(١١). وبتعبير آخر، أضفى دانتي، على مفهوم ابن رشد النظريّ الصرف، معنًى سياسيًّا كان، في آخر الأمر، هدفه الأساسيّ عندما كتب في الملكيّة. لقد حاول أن يُطلق فرضيّته عن حكومة شاملة وعلمانيّة يرأسها الإمبراطور، الذي يتسلّم سلطته مباشرة من الله، لا عن طريق البابا، كما حاول أن يدافع عن هذه الفرضيّة. وليس هنالك أيّ دليل على أنّ ابن رشد نفسه، حينما قدّم نظريّة العقل «الممكن»، بل وحتّى نظيره أي «العقل الفاعل» - وهو شامل حقًّا تبعًا لجميع الأفلاطونيّين الجدد من دون استثناء تقريبًا - كان يفكّر فعلًا في دولة شاملة أو إمبراطوريّة مثل التي تصوّرها دانتي. ولربّما كان يتوقّع المرء من ابن رشد أن يمعن النظر، في هذا السياق، في مؤسّسة الخلافة الإسلاميّة التي كانت قريبة من حيث الشموليّة من مؤسّسة الإمبراطوريّة. ولكنّنا نراه، في رسالته السياسيّة الوحيدة التي وصلتنا، **جوامع جمهوريّة أفلاطون** *Paraphrase of Plato's Republic*، يدافع عن اقتراح أفلاطون القاضي بتحديد حجم الدولة بألف رجل حرّ، في مقابل قول جالينوس إنّ «أفلاطون لم يقدّم اقتراحه ذلك على أنّه غير قابل للتغيير... بل قال (أي أفلاطون) ذلك انسجامًا مع زمانه وشعبه، أي الشعب الإغريقيّ»(١٢).

وعند ابن رشد أنّ أرسطو لم يوافق على هذا الرأي، لأنّنا نعلم أنّه حدّد حجم المدينة/الدولة بخمسة آلاف - وإن كان ابن رشد لا يذكر ذلك صراحةً، لكي تكون «صغيرة بحيث يمكن أن تُحكم جيّدًا، وكبيرة بحيث تكفي نفسها بنفسها». ثمّ يستشهد ابن رشد بتقليد إسلاميّ جاء فيه إنّ النبيّ قال: «أُرسلتُ إلى الحمر والسود (أعراق)»، ويُفسّر هذا القبول في كتابه

(١١) *Ibid.*, p. 169

(١٢) *Averroes on Plato's 'Republic'*, trans. R. Lerner, Ithaca and London, 1974, p. 45

الكشف عن منهج الأدلّة تفسيرًا خاصًا، فيرى فيه برهانًا قاطعًا عن تفوّق الوحي الإسلاميّ على سواه، فالأديان السابقة للإسلام «كانت موجّهة إلى شعب واحد فقط، في حين أنّ ديننا (أي الإسلام) موجّه إلى البشريّة جمعاء»[١٣].

وتجدر الملاحظة هنا إلى أنّ أرسطو، في ما يختصّ بمثل هذه النظرة الشاملة، سلّم بديهيًا بأنّ العالم منقسم طبيعيًا إلى عرقَين، هما الهلّينيّون والبرابرة، وهؤلاء «ذوو طبع أكثر عبوديّة من الهلّينيّين... ولا يتمرّدون على الحكومات الاستبداديّة» كما يقول[١٤]. وهو يستنتج من ذلك استنتاجًا غريبًا، لا يليق بعبقريّته العالميّة، إذ قال «لذا، فمن المناسب أن يحكم الهلّينيّون البرابرة، كما لو أنّهم اعتقدوا أنّ البرابرة والعبيد هما سيّان من حيث الطبيعة»[١٥]. ولا يقلّ غرابةً عن ذلك أنّه عندما تحدّى تلميذُه، الإسكندر الكبير، هذه النظرة نظريًا وعمليًا، في أعقاب فتوحاته الآسيويّة، فدعا، في خطاب شهير ألقاه في عاصمة بلاد الفرس Persopolis، إلى وحدة الجنس البشريّ في ظلّ إله واحد وحاكم واحد، شعر أرسطو بأنّ تلميذه قد خانه. وإذا تأمّلنا في هذه الأحداث الماضية اليوم، اتّضح لنا أنّه كان لتلميذ أرسطو هذا رؤية إلى العلاقات الإنسانيّة أو العرقيّة أكثر نبلًا من رؤية معلّمه.

ومن ناحية ثانية مهمّة، سبق أن ألمعت إليها، كان دانتي مدينًا لابن رشد بقدر ما كان مدينًا لأرسطو، عندما تحوّل إلى الفلسفة التي رمز إليها بحبّه لدونا الأنيسة، على أثر موت بياتريس، حبّه الأوّل، عام ١٢٩١. لقد كان أرسطو، كما ذكرنا آنفًا، النصير الأمثل قديمًا لأولويّة المثال الفلسفيّ أو الحياة بحسب العقل، وهو أمر اعتبره إلهيًّا. ولكن في زمن دانتي، كان هنالك تفاسير متعدّدة لأرسطو، بما في ذلك تفسير القدّيس توما الأكوينيّ،

---

(١٣) الكشف عن منهج الأدلّة، القاهرة، ١٩٦٤، ص ٢٢٠.

(١٤) *Politics* III, 1285a20

(١٥) *Ibid.*, I, 1252a7

الذي تعاطف دانتي معه بعض الشيء. أمّا الفضل في إعادة تأكيد الفرضيّة الأرسطاطاليّة الأصليّة، والمخاطرة بسمعته كلّها كفيلسوف مسلم وقاضٍ مالكيّ، فيجب أن تُنسب إلى ابن رشد ومن ثمّ إلى أتباعه اللاّتين والمعجبين به في فرنسا وإيطاليا إبّان القرنين الثالث عشر والرابع عشر.

إنّ الأرسطاطاليّة، ودعنا نكرّر، كانت شبه منسيّة في الغرب الأوروبيّ منذ زمن بويثيوس (توفّي ٥٢٥)، كما مرّ، الذي أثنى دانتي عليه في كتابه في الملكيّة لما أظهره من تأييد لقضيّة الفلسفة التي لاقى فيها تعزية ومؤاساة طوال سنواته الأخيرة في السجن.

لقد سبق لنا أن بيّنّا، ببعض التفصيل، أنّه تمّ إعادة إحياء الأرسطاطاليّة إبّان النصف الأوّل من القرن الثالث عشر، ولا سيّما بنتيجة نقل شروحات ابن رشد إلى اللاّتينيّة، وهي شروحات بقيت، طوال عصور، المصادر الأساسيّة لتفسير أرسطو في الغرب الأوروبّيّ. وفي الواقع، لم يتخلّ ابن رشد قطّ، لا في شروحاته، ولا حتّى في كتاباته الجدليّة التي تعرّض فيها للاّهوتيّين المسلمين (المتكلّمين)، وبعض خصوم الفلسفة اليونانيّة، عن فرضيّة أولويّة العقل كما نادى بها أرسطو. لقد تابع ابن رشد تمسّكه، في هذه الكتابات، بالفرضيّة القائلة بأنّ الفلسفة حَكَمُ الحقيقة النهائيّ، حتّى في تلك الحقول التي يبدو العقل فيها في نزاع مع الدين، وذلك على الرغم من بعض تردّداته اللفظيّة، أو الالتباس الذي فرضه موقفه الحرج بصفته قاضيًا مالكيًّا، وفي وجه الحركات المناهضة للفلسفة في قرطبة. ويشدّد ابن رشد، في رسالته الهامّة، **فصل المقال**، على أنّه في مثل هذه النزاعات يبقى التأويل سبيلنا الوحيد، والفلاسفة، أو «أهل البرهان» كما يسمّيهم، هم أساطينه الأول. وهو يجد أساسًا لفرضيّته في القرآن نفسه، الذي يشير إلى أجزاء محكمة وأجزاء متشابهة من الكلام الإلهيّ في الآية ٣، ٧: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب وأُخر متشابهات»، مضيفًا: «وما يعلم تأويله إلّا الله والراسخون في العلم».

ويجزم ابن رشد بأنّ «الراسخين في العلم» هم الفلاسفة، تبعًا لتفسيره الشخصيّ للآية القرآنيّة التي هو بصددها، وهم وحدهم المؤهّلون لتفسير الأجزاء المتشابهة التي كانت في صميم النزاع اللاّهوتيّ في الإسلام منذ وقت مبكّر. وفي المقابل، بناءً على تعاليم القدّيس توما الأكوينيّ، التي كانت تحرز تقدّمًا تدريجيًّا بصفتها تعاليم الكنيسة الرسميّة في زمن دانتي، اعتُبر اللاّهوت «ملك العلوم»، والفلسفة مجرّد «خادمة» له.

كان ذلك، إذن، مقدار دَين دانتي لابن رشد، أعظم أبطال الفلسفة في زمانه. لقد أحبّ دانتي دونا الأنسيّة حبًّا جنونيًّا، وهي التي رمزت إلى الفلسفة كما رأينا، حتّى إنّ بياتريس، رمز الحكمة الإلهيّة، وبّخته في **الكوميديا الإلهيّة** لأنّه خانها لصالح الحكمة البشريّة. وإزاء اتّهامه بهذا الانحراف، طلب تفسيرًا، فأجابته بياتريس قائلة: «لكي تعرف أنّ المدرسة التي تبعتها (أي فلسفة ابن رشد) وترى أنّ طريقك تبعد عن الطريق الإلهيّة (أي اللاّهوت) بقدر ما تبعد السموات، التي تُسرع في مسارها في الأعالي، عن الأرض»[١٦].

٤ . التطوّرات اللاّحقة لموت دانتي

بعد موت دانتي سنة ١٣٢١ بوقت قليل، أصدر مرسيليوس البادواني Marsilius of Padua (توفّي ١٣٤٣) رسالة سياسيّة بعنوان **الدفاع عن السلام** *Defensor pacis*، انطوت على مضامين عميقة مستمدّة من ابن رشد وأرسطو. وعلى مثال جان الجندني John of Jandun، الذي نُسبت إليه مقاطع من **الدفاع**، كان مرسيليوس، الذي درس في بادوا، مركز الدراسات الرشديّة في تلك الفترة، يجاهر باتّباعه لابن رشد. أمّا افتراضه الرئيسيّ في **الدفاع**، فكان الفصل المطلق بين العقل والإيمان على المستوى الفلسفيّ، وبين الدولة والكنيسة على المستوى السياسيّ. وقد

---

(١٦) *Purgatory* XXXIII, 85-90. Cf. E. Gilson, *Dante the Philosopher*, p. 97

اعتُبر هذا الانفصال أمرًا منطقيًا في ضوء عقلانيّة أرسطو الجذريّة كما فسّرها أتباع ابن رشد اللاّتين في باريس وبادوا.

وبالتالي، نظر مرسيليوس إلى الدولة، كما نظر إليها أرسطو، ككيان حيّ يتألّف من أجزاء مختلفة، يقوم كلّ جزء منها بوظيفته أو وظائفه المفضية إلى خيرها الذي هو السلام، أو حسن عمل أجزائها السليم. أمّا وجود مثل هذه الدولة، فهو أمر ضروريّ لتحقيق حياة فاضلة في هذا العالم والنعيم الأبديّ في العالم الآخر. وحول هذه النقطة، يبتعد مرسيليوس بوضوح عن الخطّ الأرسطاطاليّ الصارم، ويقترب إلى حدّ كبير من خطّ ابن رشد اللاّتينيّ، لأنّه اعتقد أنّ القسم الأوّل من وظيفة الدولة هو من شأن الفلسفة أو العقل، والثاني من شأن الدين أو الإيمان. وإذا كانت حقائق الإيمان، ووظيفة الدين في العالم الآخر، ممّا لا يمكن البرهان عليه عقليًا، فهذا لا يعني أنّها خاطئة أو موضع تساؤل. وكما سبق أن رأينا في ما تقدّم، كان في صلب فكر ابن رشد التسليم بأنّ للدّين دورًا مهمًّا أخلاقيًا واجتماعيًا، إذ هو يصون انسجام الدولة واستقرارها عن طريق غرس «فضائل عمليّة» في أرواح المواطنين، بالرغم من أنّه لا يمكن إقامة الدليل على الحقائق الدينيّة بصورة مطلقة.

في سياق تعليق ابن رشد على مسألة قيامة الأجساد، التي دارت حولها مجادلات عنيفة في الأوساط الفلسفيّة والدينيّة الإسلاميّة طوال قرون، يرد تعبير له، لعلّه الأجلى عن وظيفة الدين الاجتماعيّة والأخلاقيّة، في مؤلّفه **تهافت التهافت**، الذي ترجم إلى اللاّتينيّة حوالى العام ١٣٢٨، حيث يقول: «ولمّا فرغ (أي الغزالي) من هذه المسألة، أخذ يزعم أنّ الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد. وهذا شيء ما وجد لواحد ممّن تقدّم فيه قول. والقول بحشر الأجساد أقلّ ما له منتشرًا في الشرائع ألف سنة. والذين تأدّت إلينا عنهم الفلسفة هم دون هذا العدد من السنين. وذلك أنّ أوّل مَن قال بحشر الأجساد هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام. وذلك بيّن من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل. وثبت ذلك أيضًا في الإنجيل وتواتر

القول به عن عيسى عليه السلام»[١٧].

من هنا، وكاختبار للحقيقة الدينيّة، يشرع ابن رشد في إقامة الحجّة على أنّ الفلاسفة يتناولون الحقائق الدينيّة، أو الأحكام الإلهيّة، بروح من الإذعان والاحترام العميق، لأنّهم يعتبرونها أساسيّة «لتدبير الناس، الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصّة به. وذلك أنّها ضروريّة في وجود الفضائل الخلقيّة للإنسان والفضائل النظريّة والصنائع العمليّة». ويستنتج، من ثمّ، أنّ الفلاسفة يعتقدون بأنّ الشرائع الدينيّة أو الأحكام الإلهيّة جزء من «الصنائع الضروريّة المدنيّة التي تؤخذ مبادؤها من العقل والشرع ولا سيّما ما كان منها عامًّا لجميع الشرائع. وإن اختلفت بالأقلّ والأكثر. ويرون مع هذا أنّه لا ينبغي أن يتعرّض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامّة»[١٨]. بل على نقيض ذلك، ينبغي الالتزام بها من غير جدال، ما دامت شرعيّتها بديهيّة أو بيّنة بذاتها، ولا تعتمد على برهان فلسفيّ.

خلاصة

إنّ الحدّ الفاصل بين الفلسفة والدين أو العقل والإيمان، كما رسمه ابن رشد وأتباعه اللاّتين، كان إحدى القضايا التي استفاد منها المفكّرون السياسيّون، أمثال دانتي ومرسيليوس البادواني، إلى أقصى حدّ، في دعم افتراضاتهم السياسيّة العلمانيّة. وبالتالي، يمثّل ذلك الحدّ، الذي كان مجهولًا على نحوٍ شبه كامل قبل القرن الثالث عشر، بداية مرحلة فكريّة جديدة من مراحل تطوّر الفكر الغربيّ.

(نقلها عن الإنكليزيّة الأب صلاح أبو جوده)

---

(١٧) تهافت التهافت، بيروت، ١٩٣٠، ص ٥٨٠.
For Marsilius of Padua, see George Sabine, *History of Political Theory*, Fourth edition, 1973, pp. 240ff. And Marsilius of Padua, *The Defender of Peace*, trans. Alan Gewrith, New York, 1956.

(١٨) المرجع نفسه، ص ٥٨١.

الفلسفة عند كمال الحاجّ

من كتاب «في فلسفة اللغة»*

الدكتور أفرام البعلبكي**

المدرَك الكائن بين يديك، كتابٌ لكمال يوسف الحاجّ، عنوانه: «في فلسفة اللغة». وما يُثير فضولك ليس الكتاب من حيث ما يمكن أن يكون موضوعه، بل «فلسفة اللغة» أو، قلْ، النهج الفلسفيّ المعتمد في معالجة إشكاليّة اللغة.

القصد عندي، إذًا، ليس البحث في اللغة وفلسفتها عند الحاجّ أو عند غيره، بل في طريقة هذا الرجل، ونهجه في التفلسف حولها. والمحاولة هذه لا تتعدّى نطاق الدراسة المنهجيّة التي قد تسهم في كشح شيء من الضبابيّة المحيطة بمفاهيمنا النقديّة المعاصرة.

التركيز سيكون على البناء، وعلى الأدلّة، والأقيسة المعتمدة، وعلى فعاليّتها العلميّة في الإقناع الفلسفيّ الذي يظهر أنّ الكاتب يسعى، منذ البداءة، وبالحاح، إليه، كأنّه يحمل في ذاته ألف جنين ناضج يتدافعون، في سبق، للخروج إلى النور.

التركيز على البناء أوّلًا، قلت، وذلك لنعرض الإشكاليّة المطروحة

(*) محاضرة أُلقيت ضمن حلقة دراسيّة حول الفلسفة اللبنانيّة، في ١٧ نيسان/أبريل ١٩٩٩ في جامعة القدّيس يوسف، بيروت.

(**) أستاذ في معهد الآداب الشرقيّة، جامعة القدّيس يوسف.

في الكتاب، أقلّه من حيث الادّعاء الظاهر، مع بعض تفرّعاتها، لاعتقادي أنّ التركيبة المنطقيّة التي يُبنى عليها النصّ، إذا كانت منطقيّة، تؤسّس، مع اكتشاف الحيث كلّه أو بعضه، لفهم أبعاد الرؤية الفلسفيّة عند الحاجّ، ولمفهوم الفلسفة عنده بعامّة، كما تُسهم في تدعيم الحجاج عندما يكون الهدف إقناعيًّا، حتّى إذا انتقلنا إلى مناقشة حجّته، بما فيها من أدلّة أو من أقيسة، نكون أقرب إلى عقله وإلى مقاصده الفكريّة؛ علمًا بأنّ دراسة كتاب وتقليبه خلال شهر أو أقلّ لا يسمحان لنا، مهما كانت الدراسة دقيقة وكان التقليب متأنّيًا، بأن ندّعي فهمًا تامًّا لما قضى الكاتب سنوات في تأمّل مواضيعه والتدقيق فيها، وفي تقليبها على وجوهها، ومناقشتها قبل توضيبها وتأليفها وطبعها في كتاب، علمًا بأنّي لا أقصد إلى محاكمته أو محاكمة غيره، إنّه يُقدّم الكتاب عملًا فلسفيًّا بمعياره، وأنا أحاول أن أرى إلى فلسفته في ضوء معياره ومعياري في آنٍ معًا.

المقياس الذي سنعتمده لنقد الحجّة في الكتاب هو ما يدّعي الكاتب نفسه أنّه الفلسفة، بالمقارنة مع ما ندّعيه نحن بأنّه تفلسف، أو علميّة فلسفيّة. ما يدّعي الحاجّ بأنّه «الفلسفة» نحصل عليه من كتابه **معالم الفكر الإنسانيّ** الذي خطّط فيه لـ«موسوعة فلسفيّة لبنانيّة عربيّة»، ومن كتاب **«موجز الفل سفة اللبنانيّة»** الذي يعتبره ملخّصًا لمجلّدات أربعة تدور حول الفلسفة اللبنانيّة، أو حول ما يعتقد أنّه فلسفة لبنانيّة تمثّل ذاتًا لبنانيّة عريقة في التاريخ، تجعل لبنان يحتضن الثقافات العالميّة الحاضرة بشمولٍ محبّة. فضلًا عن أنّ هذا الكتاب مرجع بالغ الأهمّيّة للاطّلاع على رأي كمال الحاجّ، بذاته، وبـ«فلسفته» وعلى ما يُعلن عنه، مباشرةً، أنّه الفلسفة.

أمّا ما ندّعي نحن بأنّه تفلسف أو علميّة فلسفيّة فسنعرضه في حينه، ونُشير إلى وجهات نظر كثيرة سبقتنا في الموضوع نفسه فتأثّرنا بها وأخذنا ببعضها وطوّرنا ما أخذناه لينسجم مع اقتناعاتنا الذاتيّة ومع تجربتنا الطويلة بين الفلسفات المتناقضة.

المعتمد، إذًا، في الأساس، هو النقد الداخليّ فنقيس منهج الرجل

بما يدّعيه هو، أمّا ما ندّعيه نحن فيأتي على مستوى أقلّ فرادة وأكثر شموليّة، نلتزم به في صياغة مواقفنا، إنّما لا نلزم به أحدًا.

الإشكاليّة المطروحة في كتاب «في فلسفة اللغة»

يصعب جدًّا أن توجز الكلام وأنت تقوم بعمليّة عرض تقليديّة قبل مناقشة ما في هذا الكتاب. النصّ مشحون بالأفكار، ترجمُك رجمًا، وتنقلها بلاغةٌ تعبيريّة تأبى المترادفات، وفصاحةٌ لغويّةٌ يندر أن يشوبها وهنٌ خارجًا عن بعض الأخطاء الشائعة التي لا يتنبّه لها إلّا المحترفون. غير إنّنا إذا عدنا إلى ما يُقدّمه هو في مستهلّ الكتاب على أساس أنّه القضيّة المحوريّة، لوجدنا أنّه مسألة علاقة اللغة بالوجدان الإنسانيّ، أو الذات الإنسانيّة، وبالتالي علاقتها بالذات القوميّة، ليس ذودًا عن اللغة العربيّة كلغة، بل من أجل تفسير صمودها وليونتها وانفتاحها، والطاقات التي تخزنها في أحشائها، ذلك كلّه للارتفاع بها إلى مستوى المعاضل الماورائيّة والقضايا المصيريّة ليغدو التمسّك بها جزءًا لا يتجزّأ من نظرة شاملة في الكون[1].

أمّا علاقة اللغة بالوجدان فيحاول الكاتب أن يثبتها في فصول ثلاثة كما يقول: الأوّل: «في جوهريّة اللغة» فيُبيّن أنّ هذه الأخيرة غاية لا واسطة وأنّ شأن الوجدان هو في شأن اللغة. والثاني: «في انطولوجيّة اللغة» وهو فصل وجوديّ يُبيّن فيه أنّ جوهر اللغة هو في وجود اللسان، أي أنّ وجود اللغة لا يكون تامًّا إلّا في حيّز خاصّ، أي في لسان واحد، بمعنى «أنّ الإنسان لا يجيد الإجادة الكاملة غير لسان واحد هو اللغة الأمّ». والثالث: «في وجوديّة اللغة» وهو فصل تطبيقيّ يُبيّن أنّ ما أطلق عليه ازدواجيّة اللغة في العربيّة، ليس خصوصيّة عربيّة بل هو في كلّ لسان في العصور والأمكنة جميعها. أمّا النقاش حول خطر العامّيّة على الفصحى، أو خطر الفصحى على العامّيّة فيقفله الحاجّ ليرتفع به، في

(١) في فلسفة اللغة، ص ١٢-١٣.

تصوّره، من مستوى المماحكات اللغويّة إلى مستوى المسائل الفلسفيّة ويدخله «تحت قبّة الأنطولوجيا»، لأنّه، في النهاية، يعكس الموقف من الإنسان كلّه، «من الوجود عامّة»[٢].

الكتاب

هذه الإشكاليّة، مع تفرّعاتها والمسائل الجانبيّة المتّصلة بها، ثمّ الأدلّة والبراهين التي يسوقها لإثبات طرحه ورفع نتائج أبحاثه، يعرضها الدكتور كمال يوسف الحاجّ في كتاب من ثلاثمئة واثنتي عشرة صفحة من القطع الوسط. والنسخة التي نعمل عليها هي الطبعة الثانية الصادرة في بيروت عن دار النهار للنشر سنة ١٩٧٨، أي بعد وفاة المؤلّف بستّين من دون أيّة إشارة إلى أيّ تعديل أو تبديل في الطبعة الأولى.

أمّا الدافع إلى تأليف الكتاب، المعلن عنه في ملحق بعد الخاتمة، فيعيده الحاجّ إلى تجارب ثلاث جعلته يعتقد غائيّة اللسان، أي فاعليّة اللغة الأمّ في تكوين شخصيّة الإنسان فردًا ومجتمعًا. التجربة الأولى ذات وجهين: وجه عفويّ هو حصيلة أن يولد الإنسان من والدين يقدّسان لغتهما وينقشانها في صدور الطفولة. «فالأسطر الأولى التي يُحبّرها القدر في أعماق الإنسان منذ الطفولة المبكّرة تقرّر بعض ما سيكونه المرء في المستقبل «وللأوّليّة أوّليّة لا تزجر...»[٣] ثمّ وجهٌ مفتعل ذي نتائج مؤلمة تمثّل في عادة فرض النطق بلغة أجنبيّة على أطفال في الصفوف الابتدائيّة تحت طائلة العقوبات المتنوّعة. وقد عانى الكاتب في طفولته من هذه الممارسة، ولو إلى حين، الانعزال والانطوائيّة وشيئًا من التصاغر «إزاء الذين يلسنون بغير العربيّة من أجانب ومتأجنبين»[٤].

غير أنّ المأساة في التجربة الأولى لم تتوقّف عند الشعور الخاصّ

---

(٢) في فلسفة اللغة، ص ١١.
(٣) م. ن.، ٢٩٥.
(٤) م. ن.، ٣٠٠.

بالدونيّة اللغويّة، بل تعدّتها إلى خلق دونيّة قوميّة أصابت الكاتب في شعوره القوميّ وجعلته يحكم على غيره «أنّه من طينة أبهى، وأسنى وأنبل» و«مَن ذُلّ في لغته ذلّ جبرًا في قوميّته، ومَن ذُلّ في قوميّته ذلّ أيضًا في إنسانيّته»[٥].

التجربة الثانية كانت مع محاولته نقل فكر برغسون إلى العربيّة فأبانت له المحاولة «أنّ المعنى ملتصق بالمبنى التصاق الريح بهبوبه» و«أنّ الفصل بين المعنى والمبنى، أسطورة لا حقيقة»[٦].

أمّا التجربة الثالثة فكانت طموحًا لامتلاك الفرنسيّة كامتلاك العربيّة، انتهى فشلًا ووهنًا في اللغتين معًا، أدّى إلى اقتناع نهائيّ بغائيّة اللغة. التجارب الثلاث حول علاقة اللسان بالفكر أوقفته على حقيقة اللغة ولم تترك شكًّا لديه «في أنّ للقلب الواحد لسانًا واحدًا. في أنّ العبقريّة لا تنساق في غير عفويّة لغويّة واحدة. أعني عفويّة اللغة الأمّ»[٧].

هذه هي الدوافع المعلنة، قلتُ، في ملحق بعد الخاتمة، إلّا أنّنا نعثر، في المقدّمة، على غاية أخرى، أي دافع آخر، وهي «الذود عن اللغة العربيّة التي نقشها القضاء في غشاءات صدورنا، وحفرها بعناد في ألسنتنا» لا من باب اللغة بل من باب الفلسفة[٨]. إلّا إذا كان المؤلّف يُفرّق، عن غير حقّ، بين دافع وغاية، لأنّ الغاية قبل الفعل دافعٌ وبعد الفعل، إذا تحقّقت، غرضٌ، كما نجد في معاجم اللغة والفلسفة.

المؤلّف و«الفل سَفة» والفلسفة

المؤلّف أديب لبنانيّ ملتزم ولد ١٩١٧، في بلدة الشبانيّة، لبنان. درس في مدرسة الحكمة ثمّ تخرّج من الجامعة الأميركيّة في بيروت أستاذ

---

(٥) في فلسفة اللغة، ٣٠٢.
(٦) م. ن.، ص ٣٠٣.
(٧) م. ن.، ٣١٠.
(٨) م. ن.، ١٢.

علوم بالأدب العربيّ، ثمّ تخرّج دكتورًا من السوربون في باريس وعاد إلى بيروت حيث علّم الفلسفة في معاهد كثيرة وفي الجامعة اللبنانيّة بخاصّة، منجزًا وناشرًا، في الآن نفسه، عددًا كثيرًا من المؤلّفات والمقالات والمحاضرات «الفلسفيّة» الملتزمة بقيَم دينيّة وأخلاقيّة وقوميّة وإنسانيّة لا يقبل المساومة عليها، ومنها مارونيّته ومسيحيّته وقوميّته اللبنانيّة ولغته العربيّة وما شابه. ويظهر أنّ فكره كلّفه دمه فقُتل، بعد أن خطفه بعض المتقاتلين على الأراضي اللبنانيّة سنة ١٩٧٦(٩).

عرفته ملحاحًا، صادقًا في سعيه إلى حقيقته متمسّكًا، حتّى العناد، بما يعتبره رأيًا صائبًا وموقفًا سليمًا؛ وكانت تذهلني دغماطيّته هذه فيظهر كأنّه يفرض علينا أن نعتقد قولَه، فقط، لأنّه هو الذي يقوله، أو كأنّ علينا أن ننتظر لنصبح في مثل سنّه وفي مستواه الذكائيّ والمعرفيّ فنفهم ما يعتقده حقيقةً ثابتة لا تقبل المناقشة. إنّها شيء من الصوفيّة في التعامل مع مسائله ومع المسائل الفلسفيّة بعامّة فلا تفهم ما يقوله المتصوّف إلّا إذا عشت معاناته وخبرت ما خبر، كأنّ الخبرة لديه أهمّ من الاختبار وأصدق. صفات تجمّعت في الحاجّ فرأيت إليه شاعرًا أديبًا بالرغم من رؤيته إلى نفسه فيلسوفًا مبتكرًا، ورؤيته إلينا زمرةً منحلّة من المتطاولين على الحقيقة والمخدوعين بمنطقيّة تجريبيّة قاصرة ومحدودة.

لقد عاصر الحاجّ أحداثًا سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة صاخبة وكان في قلب العواصف كلّها. عاصر صراع الاستقلاليّة والتبعيّة، وصراع التعريب والتغريب، وصراع القوميّة والأمميّة، وصراع المادّيّة والمثاليّة، وصراع الديانات والمذاهب والطوائف، والصراع على الأرض، وصراع الفصحى والعامّيّة؛ أمّا إتقانه لغاتٍ غير لغته العربيّة فجعله في قلب الصراعات الفلسفيّة والأدبيّة والفنّيّة العالميّة قديمها وحديثها، وهذا ما يفرض عليك أن تثق بأنّ المواقف التي يتّخذها، على أيّ صعيد، لا يتّخذها ارتجالًا بل

---

(٩) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبيّة، ج ٤، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٣، ص ١٩٥.

عن سابق تصوّر وتصميم، وهي مواقف من صميم اقتناعاته لأنّها عن علم وافر وثقافة واسعة ونظرة ثاقبة إلى الأشخاص والأشياء والأحداث، إنّما نظرة خاصّة في الأحوال كلّها، وبذلك يؤكّد لك مسؤوليّته الواعية عن معتقداته فتحترمها وإن لم تشاطره شيئًا منها أو نهجه في الدفاع عنها.

«الفل سَفة» هكذا يكتبها، وهي عنده، لغويًّا، من لفظتين عربيّتين فينيقيّتين هما «فلّ» وتحمل معنى التحليل والتكسير، و«سفّ» وتحمل معنى الشدّ والالتقاط والتركيب؛ وهذا تمامًا ما تقوم به الفلسفة من تحليل وتركيب بشهادة كَنْت، من جهة، الذي يدّعي أنّ العقل ذو حركتين أصيلتين حركة التحليل وحركة التركيب، وبالاستناد إلى **لسان العرب** لابن منظور، من جهة ثانية، حيث «الفلّ» هو الكسر والتثليم أو التحليل و«السفّ» هو الالتقاط والجمع والتركيب[١٠].

أمّا الفلسفة، في ذاتها، فهي عنده رجراجة التحديد لأنّها الإنسان، والإنسان لا يحدّد. والتفلسف عمل وجدانيّ لصيق بآدميّتنا «وكلّ واحد منّا فيلسوف على قدّه»؛ والفلسفة الحقّة تجربة باطنيّة، وهي كالأدب أوجاع وأشواق وغصّات. إنّها الأدب الكبير، فالفلسفة الصحيحة هي أدب العقل كما أنّ الأدب الصحيح هو فلسفة القلب.

أمّا الباعث على التفلسف عنده فليس التعجّب أو الدهشة بحسب تعبير أرسطو، إنّ التفلسف ينبع من حتميّة الموت. «الإنسان مؤيت»، وكلّ واحد من الناس مؤيت، وليست حياتنا على وجه الأرض إلّا موتًا متابعًا[١١].

الملاحظ هو أنّنا نعرف تحديد الفلسفة عند الحاجّ لغويًّا وفي ذاتها ونعرف الباعث إليها ولكنّنا لا نعرف عنده منهجًا محدّدًا يُلتزم به في العمل الفلسفيّ عدا أنّها تحليل وتركيب وتفسير للحقيقة، وتقوم على خمسة

---

(١٠) موجز الفلسفة اللبنانيّة، ٣٢-٣٣.

(١١) م.ن.، ص ١٦. وللتوسّع في الاطّلاع على مفهوم الفلسفة عند الحاجّ راجع المصدر نفسه، ص ١٣-٨٠.

أركان: الإيمان بالعقل، الشكّ المنهجيّ، إلغاء السلطة الفرديّة، الإيمان بنظام كونيّ ثمّ النزعة التعميريّة[١٢].

ونخرج عن هدفنا إذا انصرفنا إلى التوسّع في عرض مفهوم الفلسفة عند الحاجّ وإلى مناقشته ونقده وإبراز التناقضات الكثيرة في مصطلحاته. هكذا يرى إليها ويمارسها، لذلك نكتفي نحن بالاشارة إلى أنّنا إذا قبلنا بأنّ الفلسفة هي الإنسان وبأنّ الإنسان رجراج التحديد، فعلينا أن نقبل بالتناقضات لأنّها لا تكون تناقضًا بمقدار ما هي انعكاس واضح لحالة الترجرج التي يحياها كمفكّر.

أمّا إذا قلنا إنّ الفلسفة ليست الإنسان بل هي عمل من أعماله ونشاط من نشاطاته، فلا يُعقل أن نقبل بأنّها رجراجة التحديد مهما كان الإنسان رجراجًا في ذاته وفي تحديده. إنّها «فعل»، إنّها كائن، ولكلّ كائن، أذاتًا كان أم فعلًا، طبيعة خاصّة به تُعرف وتحدّد بالرغم من إمكانيّة النظر إليه من زوايا مختلفة. هناك اختلاف على تحديد الفلسفة ناتج عن اختلاف الباحث إليها والأسلوب المعتمد في تعاطيها، وعن مستوى الثقة الموضوعة في نتائجها وما شابه. وهذا يفرض تحديد مفهومنا لهذه الفلسفة ما دمنا طرفًا في السعي إلى اكتشاف نهج الحاجّ الفلسفيّ في كتابه **«في فلسفة اللغة»**.

الفلسفة

لقد تفلسف هذا الناس أوّلًا، وبعد ذلك راحوا يبحثون عن تحديد لما يقومون به، وكان على الفلسفة نفسها أن تحدّد ذاتها وأن تحدّد ماهيّة التفلسف. قد تكون الدهشة في بداءة التساؤل عن تفسيرٍ لظاهرة، وقد تكون الحيرة أمام الحياة والموت، وقد يكون الشكّ وقد يكون الفضول وقد تكون الحاجة المادّيّة أو المعنويّة أو أيّة حاجة كالحاجة إلى اكتشاف القوانين الطبيعيّة للسيطرة عليها والإفادة منها، أو كالحاجة إلى الحماية أو

(١٢) موجز الفلسفة اللبنانيّة، ٤٦-٥٥.

اللجوء وغيره. فاحتكاك الفكر بواقع الأشياء والظاهرات جعل التساؤلات تتوالد وتتداخل، والسعي إلى الأجوبة الدقيقة عنها يتفرّع والعمل على تفسيرها بأدلّة وتجارب يتنوّع، فتفلسف بعض هذا الناس من دون أن يعرفوا أنّهم يتفلسفون. كانوا يبحثون عن حقيقة ما حولهم وعن حقيقة مَن وما هم، وعندما وعوا ذلك راحوا يبحثون عن معنى ما يقومون به فطرحوا، عقلانيًّا، مسألة العلم وعملوا على ضبط الخصائص التي تميّز أنواعه، كما نتبيّن من الاطّلاع المتأنّي على تاريخ الحضارات القديمة المتنوّعة. لذلك فإنّ التحليل اللغويّ للفظة فلسفة ومرادفاتها لم يعد يفيدنا شيئًا كثيرًا لا في أصلها اليونانيّ كما يرى الباحثون ولا في أصلها الفينيقيّ والعربيّ كما ينفرد الحاجّ في ادّعائه. فقد تقلّبت هذه اللفظة في معانٍ كثيرة حتّى أصبح البحث في مسألة المعرفة وفي تطوّر النظريّات والمنهجيّات المعرفيّة عبر مراحل تاريخ الفكر الإنسانيّ الشامل، الطريقَ الأسلم لفهم ماهيّة الفلسفة وماهيّة النهج الفلسفيّ وشروطه.

إنّنا إذا تتبّعنا مسيرة الفكر منذ ما قبل سقراط، مرورًا به وبركنَي المثلّث الآخرين: أفلاطون وأرسطو، انتقالًا إلى السريان وإلى المسلمين، فإلى النهضة الأوروبيّة، وصولًا إلى عصرنا الحاضر، نخرج بملاحظات كثيرة أهمّها، في ما نحتاج إليه في هذه الدراسة: أوّلًا أنّ العقل الباحث في الوجود انطلاقًا من البداهات والمصادرات العلميّة وقوانين العلوم الرياضيّة والاختباريّة هو الأساس في أيّ عمل فلسفيّ، وأنّ الخلاف كان ولا يزال حول قدرة العقل على الإدراك، وعلى مقدار ما يدرك، وعلى قيمة اليقين في إدراكه، وعلى وسائل المعرفة والأساليب المعرفيّة، وعلى المواضيع التي هي في متناول العقل أو في غير طور من أطواره أو في طور خارج أطواره.

ثانيًا: إنّ المثاليّة وما تفرّع عنها، والواقعيّة وتفرّعاتها في النهجين العقلانيّين الصورانيّ والعلميّ بوجهَيه الاختباريّ والنظريّ، لا تزالان الحيّز الشرعيّ لفعل الفلسفة.

ثالثًا: إنّ إقحام العقلانيّة اللاهوتانيّة في نطاق الفكر الفلسفيّ لم يؤثّر سلبًا على مفهوم الفلسفة كنهج علميّ بمقدار ما أسهم في إبراز الخصوصيّة العلميّة في التفلسف؛ والتوفيقيّات جميعها، في المشرق وفي المغرب، وفي الشرق والغرب، لم تكن سوى دلالة قاطعة على وجود هذه الخصوصيّة العقلانيّة العلميّة في أذهان التوفيقيّين.

رابعًا: إنّ الوجدلانيّة والعرفانيّة وتفرّعاتهما الأدبيّة والصوفيّة وبواعثهما العاطفيّة مواضيعُ تبحث فيها الفلسفة وليست من الفلسفة، فالأدب يبقى أدبًا، صغيرًا أكان أم كبيرًا، والتصوّف يبقى تصوّفًا سواء على مستوى الزهد أم على مستوى التوحّد والفناء كما يدّعون.

خامسًا: إنّ الكلام على هويّة قوميّة أو إقليميّة للفلسفة هو كلام بدون سند علميّ ولا يرقى في شيء عن مستوى الخطاب الأيديولوجيّ، وهو غير مقبول إلّا في نطاق تفصيل الكلام على شخصيّة المسهم في الإنتاج الفلسفيّ العامّ، وهذا ما يُكسب الفلسفة شرعيّة الامتياز الشموليّ الذي ورّثته لفروعها أو مواليدها، فأضحى شرطًا من شروط العلميّة في قوانين العقل وفي أيّ خطاب علميّ دقيق.

سادسًا: إنّ الاقتباس عن سلطة، أيًّا كان نوعها، لا يُشكّل دليلًا ولا برهانًا ولا تأسيسًا لقياس برهانيّ في النهج الفلسفيّ. المصادرات الدينيّة، والمسلّمات العقيديّة، والمواريث التراثيّة لا يعوّل عليها في تركين الأدلّة العلميّة عندما نبحث عن حقيقة أو عن تفسير لظاهرة.

هذه الملاحظات البارزة، وغيرها الكثير ممّا تكتشفه في تتبّعك الأحداث الفكريّة في تاريخ الفلسفة العامّ، يولّد فيك اقتناعًا بأنّ هناك نهجًا فكريًّا مميّزًا اسمه «الفلسفة» لا يتماهى مع أيّ نهج آخر، وهو وجود تامّ يمكن تحديده، انتهجه فريق من المفكّرين والعلماء قبل أن يسألوا عن ماهيّته وعن اسمه، فوجد بهم، ولا يزال دولةً يتطوّر في كلّ اتّجاه ويبقى نهجًا مميّزًا لا شكّ في وجوده. إلّا أنّ هناك اختلافًا على خصوصيّة هذا النهج وعلى المواضيع التي تخصّه لا يزال، هو أيضًا، يتطوّر فيتّسع أو

يضيق، وهذا الناس، أو بعضهم، ينهجونه وبعد ذلك يختلفون.

لعلّنا نوضح معيارنا من توضيح ماهيّة الفلسفة التي ننتهجها في مقابل ما ينتهجه الحاجّ انطلاقًا من توضيح منطلقين أساسيّين فيها هما مصطلح الواقع، أو الحقيقة الواقعيّة، ومصطلح العلم؛ ثمّ نبني على مصادرتين ركنيّتين هما أوّلًا: وجود حقيقة واقعيّة، أي وجود واقعيّ، وثانيًا: بوسعنا، في أحوالنا الطبيعيّة، أن نعرفها. المرئيّ من هذا الوجود الواقعيّ نعرفه بالتجربة وبالإدراك الحسّيّ المباشر، وغير المرئيّ منه نعرفه بأفعاله المرئيّة التي تولّد مصادرات، ضرورة قبولها تؤدّي إلى استحالة قبول نقيضها.

العلم هو نتيجة توصُّل الذكاء البشريّ إلى اقتناص الحقيقة الواقعيّة سواء أكان الدافع هو الدهشة أم الشكّ أم الفضول أم الخوف من الموت أو من غيره. وتتعدّد العلوم وتتنوّع بتنوّع الكائنات الواقعيّة وبتنوّع التساؤلات عن طبيعة هذه الكائنات وعن عللها القريبة والبعيدة.

العلم لا يكون هذا وذاك في آن معًا، تمامًا كالأشياء جميعها في البداهة البسيطة. فلا يُعقل أن تكون الفلسفة أدبًا والأدب فلسفة والوجدانيّات عقلانيّات والعقلانيّات عواطف إلّا في الخطب الشعبيّة وفي المواقف الأيديولوجيّة. قد يحدث التطوّر في مفهوم المدرك انطلاقًا من التطوّر في علم المدرك وفي ضمن السياق نفسه كما يتحوّل الضفدع من بويضة إلى ضفدع وكما تتحوّل الفراشات وغيرها في ضمن سياقها الطبيعيّ، لكن لا يتحوّل الضفدع فيلًا ولا الفراشات زرافات. وهل تتحوّل الأشياء بإطلاق تسميات جديدة عليها؟ ألا يتعارض هذا مع التوفيقيّة التي يأخذ الحاجّ بها؟!

الحقيقة الواقعيّة هي موضوع المعرفة، وبالتالي هي موضوع العلم، فالعلم يسعى إلى معرفة الوجود، تجريبيًا، في اتّساع وجوده بالرغم من اقتناعنا بأنّ المواضيع الوجوديّة لا تُعرف جميعها بالطريقة ذاتها على مستوى واحد من اليقين. الشرط الأوّل في انقداح العلم هو الوجود

الواقعيّ. ما يبحث عنه العقل هو التصوّر الصادق للوجود الواقعيّ، والعلم هو انعكاس المفهوم الصادق في الذات المدركة. فنحن ننطلق من الواقع إلى التصوّر، والواقع لا يُرينا وحدانيّة الكائن بل تعدّديّة الكائنات في سلّم يبتدئ من مادّة لا محدودة إلى صورة لا محدودة، فيكون العلم هو السعي إلى معرفة الخصائص النوعيّة في هذه الكائنات وإلى معرفة القوانين التي تضبط وجودها وكيفيّة فعلها وانفعالها، وخطّ تطوّرها وتحوّلاتها، ثمّ إلى كيفيّة التعبير عنها. وعلمنا، بالرغم من أنّه وجود واقعيّ، ليس وجودًا محدّدًا بكمّيّة نهائيّة. إنّه وجود مكتسب وملكة محصّلة بالجهد الذاتيّ، وهو عرض يُمتلك أو لا يُمتلك وليس إنّيّة جوهريّة ثابتة، فالعلم استزادة مستمرّة كلّما استوعبنا به قسطًا من حقيقة الوجود ازددنا تعقّلًا، وبالتالي ازددنا رغبة في المزيد وقدرة عليه.

وعلمنا هذا ليس علّة وجود الكائنات بل هو، وطريقة التعبير عنه، نتيجة لوجودها. لذلك معلوماتنا تنتظم، بل يجب أن تنتظم في تراتبيّة منسجمة مع تراتبيّة الكائنات من حيث أسبقيّة وجودها الواقعيّ، أقلّه بالنسبة إلى زمنيّة إدراكنا لوجودها؛ وقولنا أن ليس هناك علمٌ بل علومٌ وإنّ علومنا تتنوّع بتنوّع الموجود هو نتيجة طبيعيّة لهذا الواقع. فلو قلنا: «كائن حيّ» فيكون قولنا «كائن» نتيجة لفعل وجوده أوّلًا؛ و«حيّ» نتيجة لخصوصيّة وجوده، ويكون هذا الكائن موضوع العلم الباحث في علل الوجود وفي طبيعتها وفي قربها وفي بعدها، وفي وسائله المنهجيّة والتعبيريّة الدقيقة، من حيث هو كائن. ويكون موضوع علم الفيزياء ونهجه وتعبيره من حيث هو كائن متحرّك، وموضوع علم الأحياء ونهجه وتعابيره من حيث هو حيّ، وهكذا.

ثمّ إذا قلنا: «الإنسان» فيكون هذا الإنسان موضوع البحث في علل وجوده القريبة والبعيدة من حيث هو كائن، وموضوع الكيمياء من حيث هو مزيج من عناصر مادّيّة، وموضوع الفيزياء من حيث هو متحرّك، وموضوع علم الأحياء من حيث هو حيّ، وموضوع علم النفس من حيث هو ذو نفس أو حياة مغايرة للمادّة الكثيفة، وموضوع الأخلاق والحقوق من حيث هو

ذو قدرة غريزيّة على الاختيار المسؤول، وموضوع علم الاجتماع والسياسة من حيث هو كائن مدنيّ بالطبع. وفي كلّ علم تختار الألفاظ، ومرّات تنحتها، وتحدّد التعابير انطلاقًا من أسبقيّة المدرَك، تمامًا كما يحدث في تسمية بعض الاكتشافات الطبيعيّة، بعد أن يعمل العلماء، مثلًا، سنوات على اختبار دواء يختارون له، إذا نجح، اسمًا يُشير إلى خصائصه التركيبيّة كما يُشير، مرّات، إلى العالِم الذي اكتشفه. وإذا سلّمنا، جدلًا، بأنّ اللفظة والفكرة متساوقتان فيجب أن نسلّم واقعًا، بأنّ اللغة ليست ألفاظًا فقط.

ثمّ إنّ الفلسفة، إذا انطلقنا من تركيبها اللغويّ اليونانيّ، هي محبّة الحكمة ومحبّة العلم وسعي إليهما وإلى الاستزادة منهما؛ وإذا سلّمنا، جدلًا، بأنّها من «فلّ وسفّ» أي تحليل وتركيب، فالتحليل هو انطلاق من معطيات معلومة إلى خفيّ، والتركيب هو سكب المكتشف في قوالب لغويّة تقنيّة متّفق عليها، نبدّلها ونطوّرها في كلّ مرّة يتطوّر علمنا ويتبدّل؛ وهذا يؤكّد لي، كما تأكّد لمَن نظر قبلي في هذه المسألة، أنّ الفارق بين العلم والفلسفة فارق وهميّ نتخيّله عند تخيّلنا الفارق بين نهج في البحث وموضوع يقع عليه هذا البحث. الفلسفة نهج محدّد في البحث، ليس له موضوع محدّد غير الوجود الواقعيّ في تفرّعاته اللامحدودة، وهو نهج عقلانيّ بَحْت ينطلق من البداهة أو من المصادرة العلميّة أو من القوانين الطبيعيّة المثبتة بالتجربة الحسّيّة. ثمّ إنّنا نتوهّم هذا الفارق أيضًا عندما ندخل في المرحلة الاختباريّة من البحث عند الممارسة الفعليّة لبعض العلوم التي تعمل فيها حواسّنا الخارجيّة في محازاة العقل المراقِب والمتسائل والمستقرئ والمجرّب والناقد والمستنتج.

إنّ الرغبة في التخصّص، كما أصبح معروفًا، فضلًا عن ازدياد عدد الاكتشافات العلميّة التي توسّع نطاق العقل وتزيد من قدرته على إدراكات جديدة، وفضلًا عن تفرّع العلم الواحد إلى علوم فرعيّة، هي التي جعلت أنواع العلوم تظهر كأنّها مستقلّة بعضها عن بعض، وبالتالي عن الفلسفة؛ وهو ما حمل بعض الدارسين على اعتبار الفلسفة نوعًا من الضرب في

المجرّدات والمطلقات الوهميّة، وفي الخلفيّات بعيدًا عن نطاق المختبر ونطاق المُشاهَد والمحسوس بذاته أو بنتائجه، فظنّ بعض هذا الناس، وهو ظنّ خاطئ، أنّ الكلام الغامض فلسفة، وأنّ البهلوانيّات اللفظيّة فلسفة، وأنّ التعبير المنفعل عن الانفعالات المذهلة فلسفة، وأنّ الأدب الكبير فلسفة، فأعفوا أنفسهم من الدليل العلميّ ومن القياس العلميّ ومن كلّ ما يفرض البحث العلميّ، الذي هو الفلسفة، من شروط الصدق والموضوعيّة والثبات.

الواقع، عندنا، هو غير هذا. فالرغبة في العلوم والسعي إليها عمل علميّ لا مجال فيه للانفعالات والوجدانيّات المتنوّعة. الظاهرات جميعها، بما فيها ظاهرة النطق، لا تفسّر بخلفيّات أيديولوجيّة أو بأحكام مجّانيّة، فكلّ ما يؤكّد من دون دليل أو قياس برهانيّ يُرفض من دون دليل أو قياس برهانيّ. فالعلوم بحث بالعقل عن حقيقة لاكتشافها ولتفسير المكتشف منها ولتحديد وجوه الانتفاع بها على مستويات الانتفاع الإنسانيّ الماديّ والمعنويّ المختلفة، وبالتالي الفلسفة هي هذه العلوم، فتبحث في الكائن من حيث هو كائن ومن حيث وجوه كينونته المختلفة، وتحاول الوصول إلى الحدود المشتركة وإلى المفاهيم العامّة والقوانين اليقينيّة والأحكام الصادقة، وإذا راهنت مرّة في أحكامها فلأنّها الأجرأ في التساؤلات والأصلب في الصبر على انتظار النتائج.

الفارق بين العالم والفيلسوف فارق وهميّ أيضًا كالفارق بين العلم والفلسفة. الدخول إلى المختبر هو مرحلة من مراحل البحث العلميّ وهو هكذا مرحلة من مراحل التفلسفة، وهل تختبر من دون أن تحلّل النتائج وتركّب القانون المكتشف؟ وحدّه الفارق بين العالم والتقنيّ هو الفارق الفعليّ الموجود. الباحث عن الحقيقة الطبّيّة وعن القوانين التي تتحرّك من ضمنها حالة الأجساد البشريّة هو عالم فيلسوف؛ المستفيد من القوانين والاكتشافات الطبّيّة لمداواة هذا الناس ولشفائهم هو تقنيّ يطبّق القانون العلميّ الذي اكتشفه الفيلسوف. وهكذا المهندسون على أنواعهم والكيميائيّون والرياضيّون والفيزيائيّون والموسيقيّون وأمثالهم من ذوي

الاختصاصات العمليّة، إنّهم تقنيّون فقط وليسوا بفلاسفة علماء إلّا عندما يتجنّدون للبحث في مثل هذه الاختصاصات وتفرّعاتها. رجل الدين نفسه، ومثله المبشّرون العقيديّون ليسوا بفلاسفة ولا بعلماء. إنّهم كذلك عندما يبحثون بعلميّة في الظاهرة الدينيّة والظاهرة العقيديّة وما شابه.

طبيعة الدليل في كتاب «في فلسفة اللغة»

يندر جدًّا أن تجد في هذا الكتاب الدليل العلميّ المفترض في الفلسفة، التي نكرّر أنّها ليست علمًا، بل منهجيّة علميّة في البحث عن حقيقة وفي تفسير الظاهرة؛ الدليل البارز، والذي يواجهك به كيفما اتّجهت، هو دليل السلطة: سلطته هو، وسلطة مَن يستشهدهم ويقتبس من آرائهم، والسلطة الدينيّة التي تظهر في اقتباسه من المراجع التي يؤمن أصحابها بأنّها وحي، وقد يأتي الاقتباس عن عالِم جرّب قبل أن يحكم لكنّه، في الأحوال كلّها اقتباس مشدود إلى قضيّة غير قضيّته الأساس.

يقول الحاج: «لقد آمنّا بأنّه لا فرق بين فكّر وعبّر. بين عقل ونطق. آمنّا بأنّ اللغة أبعد أفعولات الإنسان. فلا مطلب للوجدان المتسامي بمعزل عن حركة اللسان... هذا الإيمان هو الذي كتبنا على ذاتنا أن ننشط لأجله. وندأب. وسنظهره في ثلاثة فصول»[١٣]. فإذ به يدخل مؤمنًا بقضيّته ويحاول أن ينقل إليك عقيدة راسخة فيه لا يقبل حولها نقاشًا. إنّه لا يبحث عن شيء لا يعرفه ولا يتساءل عن العوامل في بروز ظاهرة ما، بل، كأيّ عقيديّ، ينطلق من حقيقة تتملّكه ليجد ما به ينقلها إليك أو يقنعك بها.

في الفصل الأوّل «في جوهريّة اللغة» يحاول أن يُبيّن أنّ اللغة غاية لا واسطة، فشأن الوجدان من شأن اللغة، فلا وجدان عينًا بدون لغة ولا لغة أساسًا بدون وجدان. والوجدان عنده لا يقف عند قلبانيّة معيّنة. «الوجدان المقصود ههنا هو كلّ ما يعيه الإنسان من شاهدات باطنيّة كالفكر،

(١٣) في فلسفة اللغة، ص ١٠.

والعقل، والإرادة، والشعور، والإحساس. إنّه مجموع الإنسان الواعي»[14]. وتتساءل: إذا كانت اللغة، بمفهومها التعبيريّ الشامل: رقصًا أو نحتًا أو رسمًا أو موسيقى أو لفظًا، إذا كانت صرخة وجدانيّة لصيقة بمنبعثها فهل هي فورة عقليّة أيضًا؟ نحن نعرف، بالتجربة، أنّ المدرَك الذي في الذهن دخل إليه عن طريق الحواسّ المتفاعلة مع الوجود الواقعيّ، إذًا هو وجودٌ بك أو بدونك، عرفته أم لم تعرفه، حتّى ولو عرفته وحاولت إنكاره، فإذا كانت التسمية تابعة للمعرفة، والمعرفة تابعة للإدراك الخارجيّ، والإدراك الخارجيّ ناتجًا عن وجود واقعيّ، كان وسيكون بدونك، فكيف تكون اللغة والإدراك العقليّ متساوقين؟

المسألة عندي هنا ليست في علاقة اللغة بالوجدان أو بغيره، وهي مسألة يجب أن يُتحقّق منها في مختبرات علم النفس لا في المداخلات التأمّليّة أو في المماحكات القوميّة والسياسيّة بعامّة، المسألة عندي هي في طبيعة الدليل المقدّم لإثبات الادّعاء، ولا تجد دليلًا أو قياسًا بل عرضًا لمواقف تاريخيّة حصرها الكاتب في أربعة خطوط ثمّ ردّها إلى اثنين أساسيّين: الخطّ التوقيفيّ القائل بإلهاميّة اللغة، والخطّ التواطئيّ القائل باصطلاحيّتها. ويسير الكاتب بين هذه الاتّجاهات توقيفيّ الهوى ولا يعلن عن توقيفيّته هذه إلّا في مستهلّ الفصل الثاني «في أنطولوجيّة اللغة» حيث يقول: «نحن ملنا إلى المذهب التوقيفيّ بطريقة خاصّة سنحوّم عليها في الصفحات التالية»[15].

يبدأ الحاجّ دفاعه عن موقفه بتوضيح مفهوم اللغة فيرفض أن تكون قرع الشفاه، كما يدّعي ابن خلدون. ذلك لأنّ كلام صاحب المقدّمة «لا يتّفق مع إجماع الفلاسفة»، «ديكارت لاحظ الفاصل المبرم بين الإنسان والحيوان. الحيوان يصوّت، أيضًا، إلّا أنّه لا يتكلّم...»[16] ولا نعرف متى كان إجماع الفلاسفة يشكّل دليلًا علميًّا في الفلسفة وبخاصّة في فلسفة

(١٤) في فلسفة اللغة، ص ٦٥-٦٦.
(١٥) م.ن.، ص ٦٠-٦١.
(١٦) م. ن.، ص ٦١.

اللغة! الإجماع إذا كان يقينيًا قد يفرض قانونًا أو عرفًا لكنّه لا يشكّل برهانًا. ثمّ متى كان رأي ديكارت أو غيره ممّن يستشهدهم الحاجّ ونحترمهم، يشكّل مثل هذا الدليل؟!

أمّا اللبنانيّ الذي بقي خارج المجال اليونانيّ لأنّه يجهل اللسان اليونانيّ، فيتحوّل إلى دليل على عكس ما يقصد إليه الحاجّ، ذلك لأنّ ما في وجدانه الآن هو شبيه لما في وجدان ذاك ولا يقدر أن يُعبّر عنه لأنّه يجهل المصطلح. وليس ما يثبت أنّه لا يعتبر لغة اليونانيّ لغة. لماذا لا نختبر؟ أو أقلّه لمآذا لا نقوم باستبيان لنرى كم عدد الذين لا يعتبرون لغة الآخرين لغة لمجرّد أنّهم لا يفهمونها؟ إنّها ليست أداة تعبير بالنسبة إلى جاهلها، وأشياء هذا الناس وعواطفهم وانفعالاتهم موجودة بالنسبة إليه وإن لم يعرف مقدارها، فالانفعالات واحدة في النوع بين البشر وإن اختلفنا في شدّتها وفي طريقة التعبير عنها.

اللغة ليست قرع الشفاه يقول الحاجّ، ولا نعترض، إنّها الوجدان والوجدان هو معنى، والمقصود به هو كلّ ما يعنيه الإنسان، كما أسلفنا، أمّا الدليل فسلطة الحاجّ نفسه وذاك الحشد من الاقتباسات والأمثال والجري على سنّة المعنى المنهوك بتقليب الفكرة على وجوهها المختلفة كأنّه، وهو يرفض وجود الترادف فلا يتوسّله بين الألفاظ، يستعيض عنه بترادف بين الجمل فيصفعك هذا السيل من التعابير المسبوكة، والألفاظ المنحوتة التي تقول الشيء نفسه بإلحاح تصاعديّ كأنّ الإلحاح يعوّض عن غياب الدليل.

أمّا قصور اللغة عن أداء حقيقة ما في الوجدان، كما يدّعي الصوفيّة وبعض الأدباء والفلاسفة فيعود، برأي الحاجّ، إلى قصور في الوجدان نفسه، و«الاختلاف، بين المعنى والمبنى، هو اختلاف درجة لا طبيعة. وقصدنا بذلك أنّ المعنى يستيقظ أحيانًا قبل المبنى»[١٧] والدليل على ذلك هو ما يقوله علم نفس الطفل، فالطفل يفهم معنى كلمة «بابا» فهمًا برعميًا

(١٧) في فلسفة اللغة، ص ٨٧.

من الشهر الثالث ولا ينطق بها قبل السادس، لذلك «لا يجوز لنا أن نسمّيه «معنى» لأنّ كلمة معنى تفيد البلاغ والوضوح»[18]. هذا الدليل الذي يقتبسه الحاجّ عن علماء النفس يثبت له أنّ أسبقيّة المعنى للمبنى زمانيًّا لا تعني أبدًا فوقيّة في القيمة. ولكنّها عندنا، واستنادًا إلى الدراسات الكثيرة حول تطوّر سيكولوجيّة الطفل وتطوّر الذكاء، تثبت عكس ما يقصد إليه المؤلّف، لأنّها، وإن لم تشر إلى فوقيّة أو دونيّة، تثبت أنّ النطق يتبع الإدراك ولا يتولّد دائمًا معه.

الصمت نفسه الذي يتكلّم عليه الحاجّ في عدد من صفحات الكتاب يثبت عجز النطق، أحيانًا، عن نقل الانفعال، الذي هو واحد من مضامين الوجدان، وعن مساوقته. بل إنّ التدرّج في شدّة الانفعال تقود إلى عجز تدريجيّ في القدرة التعبيريّة عنه حتّى نصل مع قمّة الانفعال إلى قمّة العجز عن التعبير الكلاميّ، ويكون الصمت. ولو كان الأمر كما يقصد إليه الحاجّ لكان الصمت دليلًا على غياب الانفعال وغياب الفكر ومقوّمات الوجدان جميعًا عنده لا دليلًا عليها.

لقد أشرت إلى دغماطيّة الحاجّ وإلى أنّه في سوقه الدليل، إذا وجد، يذهب مذهب العقيديّين والمبشّرين الذين لا يبحثون عن حقيقة بمقدار ما يبحثون عمّا يُقنعون به هذا الناس بصواب حقيقتهم هم أو قضيّتهم أو شعاراتهم. والهوى يحجب الرؤية إلى الأشياء فنرى إليها كما نريدها أن تكون لا كما هي. مثالنا على ذلك هذا التفسير لما جاء في سفر التكوين الذي يحاول أن يثبت به، بل بالسلطة الدينيّة المزعومة، أنّ الإنسان عندما ينشئ أسماء للمواجيد... يخلقها: «عندما نحشر، في المصطلح، كثرة الطبيعة التي لولا الفكر، ما قامت لها قائمة... عندما يفعل الإنسان هذا يكون قد تحكّم في الكائنات من جهة عقله. وخلقها ثانية في بدء منه»[19]. يقول الحاجّ: «لا أجد تفسيرًا آخر لما جاء في سفر التكوين: وقال الربّ

(١٨) في فلسفة اللغة، ص ٨٧.
(١٩) م. ن.، ص ١٠٠.

الإله لا يحسن أن يكون الإنسان وحده فأضع له عونًا بإزائه وجبل الربّ من الأرض جميع حيوانات البرّيّة. . . فدعا آدم جميع البهائم وطير السماء وجميع وحش الصحراء باسمها» ويعتبر المؤلّف أنّ الله لو لم يحط آدمَ بما يسمّيه الطبيعة لظلّ غير آدميّ: «الطبيعة عون له بإزائه كي يفهم جوهره الروحيّ. إذ لولاها ما استطاع أن يكون ذلك الذي هو بعد أن كانت هي التي هي»[٢٠].

الواقع هو أنّ هذا النصّ المبتور، على طريقة الأيديولوجيّين، والذي يُشير إليه الحاجّ من دون أن يحدّد مصدره، يرد في الفصل الثاني من سفر التكوين من الآية الثامنة عشرة إلى آخر العشرين، والقصد منها، كما تشير المفردات التي حذفها الحاجّ، هو تعليم الشعب البدائيّ أنّ المرأة ليست حيوانًا أدنى من الرجل بل هي عظمٌ من عظامه ولحم من لحمه، بدليل أنّ آدم عرف الحيوانات كلّها وعرف أسماءَها واحدًا واحدًا ولم يجد بينها عونًا له من طبيعته. فالنصّ، كما يرد في المراجع المتخصّصة وفي الكتب التي اشترك في ترجمتها عدد كثير من العلماء المتقّين، يقول «لا يحسن أن يكون الإنسان وحده، فلأصنعنّ له عونًا يناسبه»[٢١]. جلب له الله الحيوانات جميعها المجبولة من الأرض «فأطلق الإنسان أسماء على جميع البهائم وطيور السماء وجميع وحوش الحقول. وأمّا الإنسان فلم يجد لنفسه عونًا يناسبه»[٢٢]. عندئذ، كما تكمّل الرواية، أوقع الله على آدم سباتًا عميقًا وأخذ أحد أضلاعه وسدّ مكانها بلحم وبنى منها المرأة التي قال عنها آدم عندما أيقظه الربّ: «هذه المرأة هي عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تسمّى امرأة لأنّها من امرئ أخذت»[٢٣]. عندئذ وعندئذ فقط فَقَدَ الشعور بالوحدة لا عندما أطلق الأسماء على الحيوانات. إنّ إطلاقه الأسماء على الحيوانات جميعها جاء دلالة على أنّه تأكّد له أن ليس

---

(٢٠) في فلسفة اللغة، ص ١٠١-١٠٢.
(٢١) تك ٢/ ١٨.
(٢٢) تك ٢/ ٢٠.
(٢٣) تك ٢/ ٢٣.

بينها حيوان يناسبه ولم يكن يعرفه، فالمرأة، قطعًا، ليست واحدة من الحيوانات. وإلّا فلماذا لم يطلق الأسماء على أنواع الجماد والنبات حوله؟ فضلًا عن أنّ الأشياء كانت موجودة بدون آدم وكان واحدًا بينها، وحيدًا من نوعه كما تريد الأسطورة الدينيّة. ثمّ ما قيمة الدليل الكتابيّ في بحثٍ فلسفيّ عنوانه: «في فلسفة اللغة»؟! ومتى كانت الأقيسة اللاهوتانيّة برهانًا فلسفيًّا؟ أو متى بنى العِلمُ على مصادرات من كتب يؤمن بعض هذا الناس بأنّها وحي؟ ثمّ هذه الاقتباسات المتراكمة في هذا الفصل، وتشديد فلان وفلان وغيرهما الكثير من الأدباء والمفكّرين[٢٤] ما قيمتها الدلاليّة في الفلسفة كنهج علميّ في السعي إلى حقيقة؟ لا قيمة لها إلّا بمعيار الحاجّ ومَن تتلمذ عليهم أو تتلمذ عليه من الذين كانوا يُقوّمون نتاجك الفكريّ بنسبة ما فيه من اقتباسات واستشهادات وأسماء لامعة قد تبهر عددًا كثيرًا من السذّج لكنّها لا تثبت ادّعاءً علميًّا.

ونصل إلى وجوديّة اللغة في الفصل الثالث فيأخذ نتيجة الفصل الثاني، التي يعتبرها مثبتة، وهي أنّ اللغة غاية لا واسطة، ليؤسّس عليها طرحًا جديدًا هو علاقة الوجدان باللسان أو باللغة الأمّ التي لا يمكن أن تكون إلّا واحدة، وهي الأسبق إلى عقله ووجدانه ولسانه فلا يُعبِّر عن عبقريّته إلّا بهذه اللغة الأمّ، والأدباء الكبار يحرصون على أن لا يكتبوا في عدّة لغات بالرغم من إتقانهم لغات كثيرة غير لغتهم. فضلًا عن ذلك فإنّ الإنسان عاجز عن أن يلتحق قوميًّا بغير مجتمع واحد كعجزه عن الانتماء إلى غير والدة واحدة. والأدلّة التي يسوقها الحاجّ على هذا الطرح كثيرة يقوم بعضها على الاختبار، الذي نعتبره المنطلق الأساس للقياس في المنطق التجريبيّ في الفلسفة. إلّا أنّ هذه الاختبارات لم يقم هو بها بل استعارها من دارسين وعلماء نفس أجانب[٢٥]، في حين يكتفي هو بالاقتباسات التي لو حذفت لبقي الربع ممّا كتب. وهذا الربع الباقي، تقريبًا، هو من الأدب الكبير. ولا نحتقر الأدب الكبير أو أيّ أدب بل

---

(٢٤) في فلسفة اللغة، ٦١، ٨٣، ١٣٠، ١٣٨، ١٣٩، ١٤٦، إلخ.

(٢٥) في فلسفة اللغة، ١٣٢-١٥٠.

نرفض أن نحيله إلى فلسفة. ففي الأدب الكبير عبقريّة وفي الأدب الكبير حقيقة وفيه تعبير مشوّق عن حقيقة، ولكنّك في الأحوال كلّها تبقى خارج نطاق النهج العلميّ الذي تنتهجه، بل يجب أن تنتهجه الفلسفة في سعيها إلى حقيقة وإلى تفسير ما ندركه من حقيقة. فضلًا عن ذلك فإنّ الأدب الكبير، والأدب بعامّة، لا يُقيّد الكاتب بنسق علميّ صارم بل يبيح له الطفرات العاطفيّة، والانفلاتات القلبانيّة، والجموحات التعبيريّة، فيدلّ بالمثل أو بالسلطة أو بالإجماع، ويبرهن بالنكتة، ويسوق بعضًا بالسخرية، ويوهم بعضًا بالاندهاش، فيقوم الدليل الخطابيّ مقام البرهانيّ ويلبس المغالطيّ لبوس اليقين ويفلت البحث من عقال المساق الواحد إلى مساقات متشعّبة تبدأ مع القارئ في مكان لترمي به في متاهات يعجز عن الخروج منها. الخلل، إذًا، ليس في الأدب الكبير بل في أن تَدْخُل على كتاب «في فلسفة اللغة» باستعداد لخطاب فلسفيّ فإذا بك تَخرج على سحابة من الأدب.

أن يكون الكلام على وجوديّة اللغة وعلى ضرورة تجسّدها في الفرد وفي الجماعة، وعلى عجز الفرد عن التعبير الصادق عن وجدانه بغير لغته الأمّ، هذا شيء؛ وأن يصبح الكلام موسّعًا على الترجمة وفائدتها التربويّة أو ضررها، وعلى تعلّم اللغات القديمة وفائدته أو عدم فائدته، شيء آخر. وهذا القفز، وهذا التداخل يدخلانك في متاهة بنائيّة لا تخرج منها سالمًا، فترى إليك أمام بداهة لا ترفضها ثمّ أمام مغالطة لا تقبل بها، لأنّ صاحب النصّ يقفز بك من مسألة إلى مسألة ومن قضيّة إلى قضيّة فيستفيد من تسليمك بمقدّمة ليفرض عليك رأيًا لا علاقة له بما سلّمت به. فأن تسلّم بعجز الترجمة عن نقل الشحنات العاطفيّة التي تعبّر عنها بلغتك الأمّ، لا يفرض التسليم بعجز الترجمة عن نقل حقيقة علميّة من مصطلحات مضبوطة في لغة إلى مصطلحات مضبوطة في لغة ثانية، وتسليمك بأنّ للقوم الواحد لغة واحدة كما للفرد الواحد لغة واحدة ووالدة واحدة لا يفرض عليك القبول بأنّ اللغة القوميّة في لبنان هي العربيّة الفصحى، وبالأحرى، لا يفرض عليك القبول بأنّها لغة اللبنانيّين الأمّ، بل قد تقول،

إذا قبلت بما يقدّمه الحاجّ من جدل حول العاميّة والفصحى، بأنّ اللغات الأمّ في لبنان هي لغات الأمم التي تتحدّر منها الجماعات اللبنانيّة، وبأنّ اللغة القوميّة ستصبح مع الوقت، كما توقّع لسويسرا، العاميّة اللبنانيّة، بما فيها من عناصر لغات مشرقيّة وشرقيّة ومغربيّة وغربيّة على حدّ سواء.

ثمّ إذا سلّمت بأنّ الإنسان الذي يُذلّ بلغته يذلّ بقوميّته ويُذلّ بإنسانيّته، تسلّم لأنّ الذلّ، إذ ذاك، ناتج عن فرض اللغة الأجنبيّة بالقهر لا عن كون النطق بلغة أجنبيّة اختيارًا حرًّا وعنصرًا من عناصر المباهاة عند عدد غير قليل من اللبنانيّين. أنا أشعر بالذلّ، وأرفضه، عندما يفرضون عليّ النطق بلغة أجنبيّة وأنا في وطني على أرضي الأمّ، لا عندما أختار النطق بلغة من اللغات الأجنبيّة التي أتقنها، اختصارًا للوقت، وتسهيلًا على السامع العاجز عن فهم لغة غير لغته، ومرّات كثيرة للتباهي بأنّنا قوم نختذل في ذاتنا ثقافة أقوامٍ كُثُرٍ.

مرّة جديدة أوضح أنّ ما يعنيني هنا هو البناء والدليل أكثر من محتوى البناء وصحّة المدلول عليه. لذلك تراني أعجب من إقحام الفصل الرابع «في ازدواجيّة اللغة» في موضوع هذا الكتاب. فمن جوهريّة اللغة، إلى انطولوجيّة اللغة إلى وجوديّة اللغة، تتنقّل وأنت على مستوى واحد، تقريبًا، من الشموليّة التي هي من مستلزمات العلم في الفلسفة، بالرغم ممّا يشوب هذه الشموليّة من انعطافات على مواطن جزئيّة هي من صميم الوجع الأيديولوجيّ الذي يتحرّق به الكاتب. أمّا أن تهبط من هذه الشموليّة إلى مستوى المماحكات المحلّيّة بين جماعة الفصحى وجماعة العاميّة فأمرٌ مستغرب، بالرغم من التعابير ذات الطابع العلميّ ومن الألفاظ المفخّمة ومن الاقتباسات الكثيرة ذات الطابع العالميّ، لا تستوعبه إلّا إذا استفقت على أنّ الفصول الأربعة رمي إلى أهداف من أجل غرضٍ عقيديّ سياسيّ يتكشّف، بوضوح، في الخاتمة فإذا بك تعرف في النهاية ما كان يجب أن يُعلن عنه، بنائيًّا، في البداءة.

لقد أشرتُ إلى دوافع الرجل، أو الغاية، في مقدّمة بحثنا بالرغم من

أنّ الكاتب يعلن عنها في ملحق بعد الخاتمة، أي خارج إطار البناء؛ وتتبّعنا أهدافه وطريقته في الرمي إليها من خلال فصوله الأربعة. أمّا الغرض الحقيقيّ الذي يعتقد أنّه حقّقه فترى إليه في الخاتمة وتختلف، إذ ذاك، نظرتك إلى الكتاب ككلّ، وتتبيّن أنّ الغاية الدافعة كانت من نوع، وأنّ الأهداف التي رمى إليها من أجل غاية كانت من نوع آخر، فإذا بالغرض الذي يعتقد أنّه حقّقه يأتي من طبيعة الغاية ولكن بانسلاخ شبه كلّيّ عن طبيعة الأهداف المعتمدة لتحقيق الغاية وامتلاك الغرض. كمَن يعدك بالخروج بك من ضمنٍ محدودٍ في قوقعتك إلى رحاب الدنيا وعواصمها على متن طيّارة نفّاثة فإذا به يُخرجك من ضمنٍ محدودٍ، أجل، ولكن إلى عاصمة عربيّة، وعلى ظهر جمل يحمل أوقارًا من اللفظ المتخيّر والتعابير المُرنّة. فمِن تهيّب الخطورة أمام تجربة النقل، إلى رحابة التساؤل عن مدى الفكر ذاته، فإلى التحدّث عن اللسان العربيّ ليس على مستوى الفكر وحده بل على مستوى وجودة اللسان، ذلك كلّه دفاعًا عن اللغة العربيّة، بل أكثر من دفاع عن لغة: «إنّه تركيز لبنان في تاريخه الواجب أن يكون في مجاريه السليمة...»[٢٦].

كنت أعرف أنّ اللغة تدرس في العلوم اللسانيّة كظاهرة إنسانيّة شاملة، ثمّ يتفرّع الحديث عنها ليدخل في خصوصيّة كلّ لغة على حدة دخولًا متّئدًا حذرًا فنحصل، بنهج منطقيّ تجريبيّ، على حقائق يُعتدّ بها، أقلّه، إلى أن نكتشف ما ينسخها. كما كنت أعتقد أنّ ظاهرة اللغة تدرس في مختبر علم النفس فنبحث، مثلًا، عن طبيعة العلاقة بين الانفعال والتعبير، أو بين الفكر والتعبير، أو بين الإدراك الحسّيّ والتعبير، أو بين التخيّل والتوهّم والتعبير، كما نبحث في طبيعة اللّسن أو في طبيعة الإعاقة التعبيريّة أو في تأخّر التعبير عن زمن تكوّن الفكرة أو الانفعال أو غيره، ثمّ في وسائل التعبير المغايرة للتعبير النطقيّ كالتعبير بلغة الرقص أو لغة الرسم أو لغة النحت أو لغة الموسيقى والغناء، فتكون الدراسة اللغويّة إسهامًا من

---

(٢٦) في فلسفة اللغة، ٢٨٨-٢٩٠.

علماء اللغة وعلماء النفس في توضيح المسألة الأبيستامولوجيّة يقدّمونه بمسؤوليّة العلماء ودقّة مصطلحاتهم وصرامة نهجهم. بهذا الاعتقاد دخلت على كتاب «في فلسفة اللغة» فإذا بي أمام محاولة أيديولوجيّة بالغة الأهمّيّة، وإن كانت لا تعنيني، يحاول الحاجّ بها أن يربط بين الذات واللغة، ثمّ بين الذات والأرض، ثمّ بين الذات والمجتمع ليربط بين اللغة والمجتمع والأرض والتاريخ فيؤسّس للقوميّة اللبنانيّة، والفلسفة اللبنانيّة ويدافع عن اللغة العربيّة لا كلغة قوميّة لبنانيّة فقط بل كلغة أمّ يلسن بها اللبنانيّون بعفويّة لا تترك فراغًا بين وجدانهم وتعبيرهم عنه. ذاك كلّه بخطاب أدبيّ قد يُصنّف في قمّة الأدب الكبير ويبقى أدبًا كبيرًا ترتاح إليه أحاسيسك الجماليّة ولكن لا يطمئنّ إليه عقلك.

الأب لويس شيخو ومساهمته في اللغة العربيّة وآدابها

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

المقدّمة: إبن الجزيرة العربيّة البارّ

في خريف العام ١٨٧٤، قرع بابَ دير ابتداء اليسوعيّين في بلدة غزير، شمالَ بيروت، فتًى لم يُكمل السادسة عشرة من عمره، طريُّ العود ولكنّه شديدُ العزيمة، مدركٌ وُجهةَ خُطاه، مصمِّم على استجابة الدعوة إلى خدمة الله والقريب، لا سيّما في مجال العلم والأدب. ولا غَرابة، فالشابّ متوقّدُ الذكاء، تبوّأ دومًا في أثناء دروسه الثانويّة مركزَ الصدارة بين أترابه، وأكبّ على التحصيل والتثقّف بجَلَدٍ ورِثَه عن أسرته، فهو ابن بلدة ماردين، القريبة من مدينة ديار بكر في شمال الجزيرة العربيّة وجنوبِ تركيا الحديثة، وقد عُرفت تلك الحاضرة بعِناد أهلها وصمودهم في وجه الغزاة وتمرُّدِهم على الطغاة. وماردين هي أيضًا من أعمال طُور عابدين، أي جبلِ المتعبّدين والرهبان، حيث احتمت الأقلّيّات المسيحيّة في أثناء الحروب التي توالت على المنطقة طوال أجيال، وحفظت شعلةَ الدين والعلوم مضاءةً وقّادة.

(*) مدير دار المشرق ومجلّة المشرق. ومقاله المدرج هنا هو مداخلة قام بها في إطار «مؤتمر الدراسات الشرقيّة» الذي أقامته، يوم ١٤/٢/٢٠٠٠، جامعة القدّيس يوسف في بيروت، إحياءً لذكرى مرور ١٢٥ سنة على تأسيسها. وكان المطلوب إلى كلّ مؤتمِر أن يتكلّم ضمن مدّة لا تتعدّى خمس عشرة دقيقة.

على هذه الخلفيّة، من الإيمان الصلب والمثابرة على إنجاز الأعمال المرموقة مهما صعُبت، وإدراكِ أهمّيّة الوجود المسيحيّ في الشرق منذ القديم، على الرغم من جهل الكثيرين دورَه في العالم العربيّ والإسلاميّ، شبَّ لويس شيخو وهبَّ إلى التحصيل والعمل.

فبُعَيد انتهائه من سَنَتَيِ الابتداء وسنتَيْن من الدراسات الأدبيّة واللغويّة، عُيِّن في بيروت أواخرَ العام ١٨٧٨، ولم يترك تلك المدينة حتّى وفاته إلّا لفترات أمضاها، للتخصّص والبحث، في النمسا وإنكلترا وفرنسا، بالإضافة إلى البلدان المشرقيّة والهند.

حلّ شيخو في جامعة القدّيس يوسف، يَدْرُس في البدايات الفلسفةَ وعلم اللاهوت، ويدرّس العربيّة وآدابَها في المعهد الثانويّ أوّلًا، ثمّ في الكلّيّة الشرقيّة لاحقًا، موزّعًا أوقاته بين التعليم والتأليف، لا يترك بابًا من أبواب الضادّ إلّا يطرقه، منجزًا، على مدى نصف قرنٍ ونيّف من الجهد الفرديّ ما تعجَز عنه المؤسّسات.

المعلّم والعامِل، العالِم والعَلَم

١ - المعلّم المربّي.

شرع لويس شيخو يعلّم العربيّة وهو في الحادية والعشرين من عمره، حين لم يكن بين أيدي الطلّاب إلّا كتبٌ مدرسيّة نادرة، فأكبّ، مع نفر من إخوانه اليسوعيّين المتضلّعين من لغة الضادّ، أمثال: الأب جبرائيل إدّه، أوّلِ شرقيّ يترأس الجامعة اليسوعيّة، وخليل إدّه، أخي رئيس الجمهوريّة اللبنانيّة لاحقًا إميل إدّه، وأنطون صالحاني، وأنطون ربّاط، ولويس معلوف، على تأليف كتب مدرسيّة حديثة تواكب روحَ العصر مستندةً إلى خبرة اليسوعيّين العريقة في التربية والتعليم[1]. وأصدر معلّمنا الشابّ،

---

(١) كتب الأب أنطون ربّاط في رسالة بعث بها إلى شيخو يوم ٢٤ أكتوبر ١٨٩٦ ما تعريبه: «ما زلتُ أشكو امتناع مطبعتنا عن إعادة طبع كتاب المبادئ العربيّة طبعةً جديدة لفائدة الطلّاب، طبعةً تشتمل على دروس متدرّجة وتمارين مُنْزَجة... هل=

بدءًا من العام ١٨٨٢، وهو ابن أربع وعشرين سنة فقط، مجموعته الذائعة الصيت **مجاني الأدب في حدائق العرب** التي ظلّت، بأجزائها الستّة ومجلّدات شروحها الثلاثة الضخمة، الكتابَ المدرسيّ بالذات، تُدرَّس في جميع البلدان العربيّة، ويُعاد طبعها مرّات ومرّات، وهي، إلى الساعة هذه مطلوبة في الأسواق، حتّى إنّ المزوّرين يسطون عليها بدون وازع ضمير، وآخر عمليّة لهم كانت في العام الماضي! وما يدعو إلى العجب أنّ النصوص التي وردت في **المجاني** مقتبسة، لا من مصادرَ مطبوعةٍ حديثةِ الإخراج والتدقيق، بل من بطونِ عشرات المخطوطات النادرة العسيرة المنال، فبوّبَها شيخو ودرّجها من الأسهل إلى الأصعب، وشرحها لغةً وتاريخًا شروحًا بليغةً وافية.

وألّف بعد **المجاني** الكتاب تلوَ الكتاب، تارةً في اللغة، وطورًا في صناعة الأدب، وحينًا آخر في تاريخ الأدب نثره وشعره. فمِن كتبه الأوائل: **نزهة الطَّرْف في مختصر الصرف** (١٨٨٥)، و**معرض الخطوط** (١٨٨٥)، و**مختصر في الصرف** (١٨٨٦)، و**علم الأدب** في أربعة أجزاء (١٨٨٨) استعرض فيها علمَ الإنشاء والعَروض والخِطابة بالاستناد إلى نصوصٍ بليغة من مشاهير كتّاب العرب، وهذا الكتاب لا يزال حتّى اليوم مصدرًا لا غنى عنه لمَن يؤلّف في صناعة اللغة والبلاغة. أضف إلى ذلك ما دأب عليه العلّامة الشابّ من إصدار مختصراتٍ في متناول الطلّاب لكتبٍ لغويّة أو أدبيّة ضخمة حقّقها وهو لا يزال في مطلع مسيرته العلميّة، كمِثل **مختصر تهذيب الألفاظ** لابن السكّيت الذي جعله في ٤٥٠ صفحةً من الحجم الصغير، مقتبَسًا من الكتابِ الأساسِ الذي حقّقه، العامَ ١٨٩٥، في نحو ألف صفحة، وكمِثل **أنيس الجلساء في ملخّص شرح ديوان الخنساء**، طَبَعه لطلبة المدارس، في العام نفسه، عن الديوان الكامل الذي حقّقه قبل سبع سنوات. والأمثلة من هذا القبيل كثيرة[٢].

=ينبغي أن نُضطرّ دومًا إلى استعمال كتاب الحكومة، وكأنّي به جُعل لئلا يدرس فيه التلاميذ؟».

(٢) أطلب، مثلًا، تحقيقه ديوان أبي العتاهيّة، بين ١٨٨٦ و١٨٨٧، في طبعتَين، إحداهما للعلماء والثانية مختصرة للطلّاب.

وممّا تجدر الإشارةُ إليه في شأن ما قام به شيخو إبّان تولّيه التدريس، أنّه أنشأ في خريف العام ١٨٩٥ **المحفل الأدبيّ**، مستندًا في ذلك إلى أساليب التربية العريقة في مدارس اليسوعيّين، إذ كانت نخبةٌ من الطلّاب تُجمع في ندوات: «فيُبسَط لهم القول في مسائلَ أدبيّة ومباحثَ لغويّة ومشاكل تاريخيّة، لا يمكنهم الخوضُ فيها في المدارس العاديّة. وإذا انتهوا من التصنيف، جُمعت أشغالهم ونُقّحت ثمّ عُرضت على مسامع الجمهور في جلسات تُعقد أمام أعيان البلد»[٣]. وقد ضمّ المجمع الذي أنشأه شيخو عددًا من الذين أصبحوا بعد تخرّجهم شخصيّاتٍ بارزة، كالشيخ بشارة الخوري، أوّل رئيس للجمهوريّة اللبنانيّة المستقلّة، ويوسف السودا، السياسيّ الأديب واللغويّ، وسواهما، نذكر بعضًا منهم على سبيل المثال: الرسّام قيصر الجميّل، الزعيم السياسيّ رياض الصلح، الأديب الشاعر يوسف غصوب، العلّامة الموسوعيّ فؤاد أفرام البستانيّ، الراهب اليسوعيّ بشير آجيا مؤلّف سلسلة الكتب المدرسيّة المعروفة بـ **المنتخبات الأدبيّة**[٤].

٢ - العامِل جامعُ المخطوطات ومحقّقُها

ولئن سعى شيخو المربّي لأن يعلّم ناشئة بلاده ويوفّر لها أسباب الدرس الفاعلة، فقد بذل أيضًا جهودًا جبّارة لإبراز كنوز الحضارة العربيّة وآدابها ولغتها، لا سيّما الدفينِ منها. فراح يجمع المخطوطات بالمئات يقتنيها متجشّمًا الأسفار البعيدة، حتّى إلى الهند، وينشئ الخزانة الشهيرة التي عُرفت **بالمكتبة الشرقيّة** التي ضمّنها نحوَ ثلاثة آلاف مخطوط، معظمها نادر جدًّا، ففهرَسَها[٥] وحقّق عددًا كبيرًا منها بطبعات علميّة

---

(٣) مجلّة المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٧٠٣.

(٤) خصّصنا المحفل الأدبيّ هذا بمقال مستفيض سينشر على صفحات المشرق في عدد مقبل بإذن الله.

(٥) من فهارسه المشهورة: **المخطوطات العربيّة في خزانة كلّيّتنا الشرقيّة**، **والمخطوطات العربيّة لكتبة النصرانيّة**، والمؤلّف الثاني هذا صدر مجدّدًا في آذار من السنة الجارية ٢٠٠٠.

حديثة المنهج، شَهِد له بجودتها أساطين المستشرقين، وكان بها قدوةً للبحّاثة الشرقيّين اللاحقين، من ذلك تحقيقه: **تهذيب الألفاظ** لابن السكّيت، **وكليلة ودمنة**، **وحماسة** البحتريّ، **وطبقات الأمم** لابن صاعد الأندلسيّ[٦].

٣ - العالِم المؤلِّف الموسوعيّ

بذل شيخو كلّ ما في وسعه ليجعل كنوز العربيّة في متناول الباحثين، ولكنّه أراد أن يكون هو نفسه في طليعة هؤلاء الدارسين، فألّف في مختلف فروع المعرفة عشرات الكتب، وصاغ مئات المقالات ليوفّر العلم وأدواته لا إلى المختصّين وحدهم، بل إلى جميع طالبي الثقافة.

وقد برزت جهوده تلك بخاصّة على صفحات مجلّة **المشرق** التي أسّسها في مطلع العام ١٨٩٨، أي منذ مائة سنة وستّين، وحدّد أهدافها في افتتاحيّة عددها الأوّل بقوله إنّه: «وَضْعُ المقالات التي رأيناها أنسبَ لفائدة العموم وأوقع لديهم، مع تهيئة عدّةِ فقراتٍ ونُبَذ جامعة لشذور آداب الدنيا والدين، ومصنّفاتٍ تاريخيّة وفنّيّة ولغويّة وطبيعيّة وغيرِ ذلك من المعارف، لم نستثنِ منها سوى السياسيّة»[٧]. أمّا عنوان المجلّة، أي المشرق، فهو، على حدّ قول شيخو أيضًا: «ينطق بنفسه عن غايتنا ويقوم مقام لائحة مطوّلة، إذ آثرنا باختياره أن نبيّن لأهل الوطن أنّ جلّ مرغوبنا التحرّي لكلّ الأبحاث المتعلّقة بالشرق والطوائف الشرقيّة ونُفضّلها على سواها لئلّا يقال إنّ الغريب أدرى بما في البيت من أهله، لا سيّما ولا نزال نرى كثيرين من الأجانب يعكفون على تتبّع أخبار بلادنا واستبطان أحوالها»[٨]. وجدير بالذكر أنّه صدر من المجلّة إبّان حياة شيخو خمسةٌ

---

(٦) كتب العلّامة الإيطاليّ نلّينو في مجلّة المشرق الحديث (Oriente Moderno 1927, p. 633) ما مختصره: «لئن لمسنا في أولى تحقيقات شيخو افتقارها إلى النقد الصارم بحسب المفاهيم الأوروبيّة، إلّا أنّ أعمال الراهب اليسوعيّ في السنوات الثلاثين الأخيرة تميّزت بأسلوب نقديّ يحاكي أسلوب علماء أوروبّا».

(٧) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٣.

(٨) المشرق ١ (١٨٩٨)، ص ٣-٤.

وعشرون مجلّدًا بمعدّل ألف صفحة ونيّف لكلّ مجلّد، وكان نحوُ ثلث تلك الصفحات بقلم شيخو، وكثيرًا ما يُطبَع لاحقًا على حدة في كتب أو كتيّبات لتصل إلى أكبر عدد ممكن من القرّاء. وقد أحصينا لراهبنا العلّامة من الكتب الضخمة والمقالات الطويلة ما يقارب المائتَين وخمسين، ومن النبذ والمقالات القصيرة ما يزيد على الألفَيْن[9]. كان شيخو، والحقّ يقال، موسوعةً حيّة لم يترك شاردةً من شوارد العلم إلّا اهتدى إليها وهدى.

٤ - العَلَم رافعُ لواء الأدب العربيّ المسيحيّ

لا شكّ في أنّ شيخو، على ما كان عليه من انفتاح على ثقافة الغرب، قد شُغف بآداب وطنه إلى حدٍّ قلَّ نظيره. إلّا أنّه رمى أيضًا، طوال حياته، ومن خلال جهوده برمّتها، إلى أن يبيّن أهمّيّة الدور الذي اضطلع به المسيحيّون في تكوين الحضارة العربيّة. من هنا كانت مؤلّفاته الشهيرة: **النصرانيّةُ وآدابها بين عرب الجاهليّة، شعراء النصرانيّة قبل الإسلام، شعراء النصرانيّة بعد الإسلام**، وسواها، بالإضافة إلى مؤلَّفَيْن مهمَّيْن خَطَّط لهما ولكنّه لم يُنجزهما، فأُتيح لنا أن نُبرزَهما إلى النور بعد تحقيقهما وإكمالهما، هما: **علماء النصرانيّة في الإسلام** (١٩٨٣)، و**وزراء النصرانيّة وكتّابها في الإسلام** (١٩٨٧). ويسعنا القول إنّه كان لشيخو الفضلُ في إبراز دور المسيحيّين الفعّال في ميادين حضارة العرب كافّة، وكان هذا الدور، قبل الراهب العلّامة، مهضومَ الحقّ، فأصبح اليومَ يُحسب له الحساب، وكثرت الأطاريح الجامعيّة التي تدرسه، وأنشئت المعاهد التي تغوص على كنوزه.

خاتمة وتقويم

أعجوبةٌ من أعاجيب زمانه كان الأب شيخو، على نحو ما كان

---

(٩) راجع كتابنا **الأب لويس شيخو، ما كتبه وما كتب عنه**، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٨، ص ٢٠.

جبابرة النهضة الآخرون من أمثال المعلّم بطرس البستانيّ وجرجي زيدان وإبراهيم اليازجيّ وغيرِهم؛ فكانوا، وكان شيخو مثلَهم، معلّمين مربّين، باعثي كنوزِ تراثٍ دفينة، بحّاثةً مؤلّفين في كلّ باب ومطلع، موسوعاتٍ حيّة، روّادًا أصحابَ همّة لا تعرف الكلل ولا الملل.

أجل، من عداد الرعيل الأوّل هذا كان شيخو. ولئن اعتور بعض أبحاثه أحيانًا ضعفٌ في طريقة نقد المصادر نقدًا صارمًا، أو في استحصال بعض النتائج المتسرّعة، فمردّ المسألة إلى أنّ الروّاد لا يملِكون بعدُ جميع المقوّمات، وهم إلى ذلك في عجلة من أمرهم، يسعون إلى الهدف بخطى حثيثة، تاركين لمَن سيتبعهم من تلاميذهم، شأنَ التشذيب والتهذيب.

كان شيخو عملاقًا خلّدته أعماله الجليلة، ولكنّه عرف أيضًا أن يعبّد الطريق لسواه من اللاحقين، فكان من خيرة السابقين، ونِعْمَ القُدوةُ والمثال.

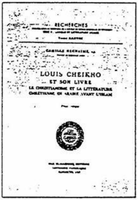
صدر عن دار المشرق













المعلّم غالي والموسوعة القبطيّة

بقلم الأب فيليب لُويزِييه اليسوعيّ*

عند صدور المجلّدات الثمانية التي تؤلّف **الموسوعة القبطيّة**[١]، وَجَدَ في هذا الخبر جميعُ المهتمّين بالمسيحيّة في مصر ما يدعو إلى السرور. فبدَلَ أن يضيعوا في أبحاث معقَّدة جدًّا عن المصادر والمراجع، صار في متناولهم بعد ذلك اليوم خلاصة تسهّل عملهم إلى حدٍّ بعيد. ولكنّ الرجوع إلى الموسوعة الجديدة ما لبث أن خيّب أملهم، لأنّ العديد من موضوعاتها لا يفي بما يحقّ لنا أن نتوقّعه من مثل هذا المرجع. فلا نتردَّد في الموافقة على الحُكم الذي أدلت به خبيرة بولنديّة تصف مجلّدات الموسوعة بأنّها «عمل غير متساوٍ إلى حدٍّ بعيد، إذ إنّنا نجد، إلى جانب مقالات كثيرة مبتكرة وضَعَها اختصاصيّون ممتازون، مقالات كثيرة أيضًا لا قيمة لها، منها مقالات في الليترجية بعيدة كلّ البعد عمّا يتطلّبه البحث العصريّ في الليترجيّة. ومع كلّ ذلك، تبقى هذه الموسوعة أداة عمل أساسيّة»[٢].

لسوء الحظّ، لا تقتصر الثغرات في الموسوعة على الليترجيّة، فقد كثر عدد النُبَذ التاريخيّة غير الكافية، وهي حتّى دون المعلومات التي سبق

(*) Philippe Luisier, s.j. باحث مستشرق، أستاذ في المعهد الشرقيّ الحبريّ، رومة.

(١) *The Coptic Encyclopedia* (= Copt E), ed. Aziz S. ATIYA, New York 1991.

(٢) E. WYPSZYCKA, «Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto dalla fine del III all'inizio dell'VIII secolo», dans Alberto CAMPLANI (ed.), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 56), Roma 1997, p. 267.

أن جمعها، منذ عهد قريب، كامل صالح نخله، على سبيل المثال[٣]. هذا وإنَّ بعض المقالات تصل حتّى إلى نقل أمور تخالف الحقيقة طالما تمّ تكذيبها. إليكم مثالًا خطيرًا بوجه خاصّ نقتبسه من المجلّد الرابع، ص ١١٤١، في النبذة التي خُصّصت للمعلّم غالي[٤].

يذكّر فيها بأنّ محمّد علي، بُعَيد تولّيه الحكم سنة ١٨٠٥، عيَّن غالي في إدارة الشؤون الماليّة. ثمّ تتوسّع النبذة في سياسة المعلّم البصيرة. ونصل أخيرًا إلى الفقرة الثالثة التي نوردها كاملة: «في أيّام إدارة غالي، اقترح السفير الفرنسيّ على الخُدَيْوي أن يأمر أقباط مصر بالانضمام إلى رومة والخضوع للبابويّة. فأمر محمّد علي المعلّم غالي، الذي كان قبطيًّا، بأن يطلب إلى البطريرك القبطيّ أن يجيب إلى التماس السفير الفرنسيّ. كان غالي لا يشكّ في أنّ البطريرك لن يفعل ذلك أبدًا، فقال للخُدَيْوي إنّ أفضل طريقة ممكنة لاجتذاب الأقباط إلى الكثلكة هي أن يعتنق هو الإيمان الرومانيّ. فوافق الخُدَيْوي على الاقتراح، وهذا ما يُثبت أنّه هكذا انطلقت الجمعيّة الكاثوليكيّة الضئيلة في مصر. من الراجح أنّ هذا الأثر هو الأثر الوحيد الباقي عن أسرة غالي والقائل بأنّها أصبحت كاثوليكيّة في تلك المناسبة».

نلاحظ أوّلًا بعض الأخطاء. ففي أيّام غالي، لم يكن لفرنسا سفير في مصر، بل قناصل. على كلّ حال، يتجنّب الكاتب أن يذكر لنا اسمه[٥]. ومن جهة أخرى، لم يُطلَق على محمّد علي قطّ لقب الخُدَيْوي،

---

(٣) كامل صالح نخله، سلسلة تاريخ البابوات بطاركة الكرسي الإسكندريّ، مطبوعات دير السريان I-V, 1951-1954.

(٤) إلى سيرة غالي (١٧٧٥-١٨٢٢) المذكورة في نبذة الموسوعة القبطيّة، يُضاف المقالة الحديثة التي كتبها Seÿna BACOT, «Un évangéliaire copte-arabe illustré du début du XIX^e siècle», dans *Etudes coptes V* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 10), Paris-Louvain 1998, p. 93-112, ولكن بوجه خاصّ، الأنبا يوحنّا كابس، لمحات تاريخيّة عن المعلّم غالي وعصره ودوره في الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة، القاهرة ١٩٧٦.

(٥) في هذا الموضوع، راجع Gaston WIET, «Les consuls de France en Egypte =

علمًا بأنّه لم يُصبح هذا اللقب رسميًّا إلّا على عهد إسماعيل[٦]. أمّا القول بأنّ اهتداء غالي كان نشأة الطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة في مصر، فإنّه يناقض مناقضة صارخة ما ورد في المقال «الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة» الذي نجده في الموسوعة[٧] والذي يحدّد نشأتها على عهد لاون الثاني عشر (١٨٢٤)، كما أنّه يناقض المراجع والمصادر التي يستند إليها المقال[٨]. فما أكثر الأخطاء والأقوال اللامنطقيّة حتّى الآن!

لكن ما يجب أن يُثير فضولنا هو الكلام على اهتداء غالي التكتيكيّ إلى الكثلكة. فإن تصفّحنا الوثائق التاريخيّة القبطيّة وما كتبه الذين يرجعون إليها، بدا لنا أنّنا أمام أمر ثابت، يتحدّث عنه كامل صالح نخله على عهد بطريركيّة بطرس السابع (١٨٠٩-١٨٥٢)[٩]. أمّا إيريس حبيب المصريّ، فإنّها تضيف إلى الاهتداء تاريخًا دقيقًا: «كان ذلك في شهر كانون الثاني (يناير) ١٨٢٢»[١٠]. وآخر شاهد على التقليد نجده في كتاب حديث جدًّا

---

sous le règne de Mohammed Ali», dans *Revue du Caire* 6; N°59 (1943) = 459-476: من ١٨٠٥ إلى ١٨٢٢، تولّى منصب قنصل عامّ Bernardino Drovetti المشهور (١٨٠٥-١٨١٤)، ثمّ Roussel (١٨١٦-١٨١٩)، و Pillavoine (١٨١٩-١٨٢١). و Drovetti مرّة ثانية.

(٦) Cf. l'article KHIDIW par P.J. VATIKIOTIS, dans *Encyclopédie de l'Islam* V (1986), p. 4: فرمان ٨ حزيران (يونيو) ١٨٦٧. قبل ذلك، كان أسياد مصر، منذ عهد محمّد علي لا يُطلق عليهم إلّا لقب والٍ.

(٧) الموسوعة القبطيّة، ص ٦٠١-٦٠٢.

(٨) يُذكر فيها، على سبيل المثال، ولكن بارتكاب خطأ في الرقم (XVII مكان XVIII)، كتاب A. COLOMBO, *Le origini della gerarchia della Chiesa copta cattolica nel secolo XVIII*, (Orientalia Christiana Analecta 140), Rome 1953. نذكر بأنّ السلطة الكنسيّة القبطيّة ابتدأت في ١٧٤١، وأصبح النائب العامّ نائبًا رسوليًّا في ١٧٦١، Cf. Gaudenzio MANFREDI, «I Minori Osservanti Riformati nelle prefetture dell'Alto-Egitto-Etiopia (1697-1792)», dans *Studia Orientalia Christiana Collectanea* 3 (1958), p. 135 et 153.

(٩) *Op. cit.* n. 3, vol. V, 1954, p. 121.

(١٠) Iris Habib al Masri, *The Story of the Copts*, Dar El Alam El Arabi, 1978, §718, p. 510-511.

وضعه رجل أميركيّ[١١]. وأهمّ فوائده أنّه يشير بدقّة إلى مصادر معلوماته، والمقصود هنا أحداث تاريخ بطاركة كنيسة الإسكندريّة، وبوجه أدقّ سيرة بطرس السابع[١٢].

لا نعرف مَن هو واضع هذه السيرة، كما أنّ المصادر التي يستقي منها تبقى لنا غامضة. وبما أنّه قد يكون فعلًا كاتبَ سياق الأحداث التاريخيّة التي ورد فيها اهتداء غالي، فلا يجوز لنا أن نُهمل قراءة الفقرة بكاملها كما كُتبت حرفيًّا، علمًا بأنّ الناشرين لم يستخدموا إلّا مخطوطًا واحدًا[١٣]: «وقد سعى فى ايامه محمد على باشا بضم كنيسة مصر إلى كنيسة روميه وذلك أن التنظيمات الجديدة التى صارت فى مصر كانت بواسطة رجال فرنسا وعلمائها فلما رأى محمد على باشا نفسه مغمورة بجزيل معروفهم رام أن يقابلهم بمثله وإذ احتار فيما يقوم نظير ذلك نصحه أحد قواد الجيش وكان بابويا بأن يسعى فى ضم نصارى مصر إلى كنيسة رومية فيجد ذلك الافرنج فعلا حميدا ومعروفا يوازى معروفهم. فاستدعى المعلم غالى وابنه باسيليوس بك رئيس المالية وأمرهما أن يفعلا ذلك فوقعا فى حيص بيص وخافا من وقوع الفتن بين الطائفة فأجابا الباشا قائلين: ان استمالة الطائفة جميعها إلى مذهب كنيسة روميه دفعة واحدة لا تنتهى بدون قلاقل وسفك دماء كثيرين فنرى الأحسن أن يكون ذلك بسياسة وتدريب. وذلك اننا نعتنق نحن اولا المذهب البابوى بشرط أن لا نكره على تغيير طقوسنا وعوايدنا الشرقيه وبذلك يمكن أن نميل أفراد الطائفة

(١١) Th. H. PARTRICK, *Traditional Egyptian Christianity. A History of the Coptic Orthodox Church*, Greensboro 1996, p. 124.

(١٢) Sur cet ouvrage composite, voir l'étude de J. DEN HEIJER, *Mawhub Ibn Mansur Ibn Mufarrig et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, CSCO 513/Subs. 83, Louvain, 1989.

(١٣) *History of the Patriarchs of the Egyptian Church Known as the History of the Holy Church by Sawirus Ibn al Mukaffa': Volume III, Part III. Cyril II - Cyril V (A.D. 1235-1894)* (Textes et documents XIII). Translated and annotated by A. KHATER et O.H.E. Khs-BURMESTER, Le Caire 1970. Texte arabe p. 174, traduction anglaise p. 307-308. - Au sujet de l'auteur, cf. DEN HEIJER, *Op. cit.* note précédente, p. 13; sur le manuscrit utilisé, ID., p. 21.

رويدا. رويدا فقبل الباشا هذا الرأى واخبر الافرنج ففرحوا وشكروا فعله فانقلب من ثم المعلم غالى وابنه باسيليوس بك ورهط قليل من أشياعهما فى مصر واخميم باباويين فى الظاهر وهم يضمروا بأنهم بعد حين يعودون إلى حضن كنيستهم ومع ذلك ما زالوا يعتبرون كهنة الارثوذكسيين حق الاعتبار ويعمدون أولادهم عندهم.

في هذه الرواية، لا يسعى محمّد علي إلّا لإرضاء الفرنسيّين الذين يشعر بأنّه مدين لهم. فلم يعد الكلام يدور على «سفير»، بل على قائد جيش «بابويّ» يقترح على محمّد علي باشا حيلة الاتّحاد، فيضحّي غالي وابنه بنفسيهما، إذا صحّ القول، مجنّبين الطائفة القبطيّة حمّام دم. وعلى كلّ حال، لم يكن اهتداؤهما إلّا في الظاهر، فهما بقيا أمينَين لطائفتهما القديمة. أمّا تاريخ الحدث فليس هو دقيقًا، ويقال فقط إنّه تمّ على عهد بطريركيّة بطرس السابع.

كلّ هذه المسألة هي مجرّد تلفيقة. ولكن، قبل أن نفحص الوثائق التاريخيّة التي تُثبت عدم صحّتها، لا بدّ أن نذكّر بأمر هامّ جدًّا. ذلك بأنّ التي مارست، بصفة دولة وصيّة، حماية الإرساليّات الفرنسيسكانيّة في صعيد مصر ومجمل الأقباط الكاثوليك، ليست هي فرنسا، بل إمبراطوريّة هابسبورغ[١٤]. فلو تمّ أيّ تقارب من رومة في تلك الأيّام، لَبُحثت المسألة عن يد القنصليّة النمسويّة. إنّ الذين لفّقوا رواية اهتداء غالي تجاهلوا تمامًا هذا الاعتبار الدبلوماسيّ!

لكن ما يفنّد جميع الادّعاءات باهتداء متأخّر قام به غالي هو العديد من وثائق المحفوظات الموزّعة بين رومة وفيينّا والقاهرة، وهي تُطلعنا

(١٤) Voir l'étude, basée essentiellement sur les archives viennoises, de Dorothée McEWAN, *Habsburg als Schutzmacht der Katholiken in Ägypten. Kurzfassung der Studie über das österreichische Kirchenprotektorat von seinen Anfängen bis zu seiner Abschaffung im Jahre* 1914 (Schriften des Österreichischen Kulturinstituts Kairo 3), Le Caire 1982. La question du protectorat autrichien a déjà été discutée par Sésostris SIDAROUSS, *Des patriarcats. Les patriarcats dans l'Empire ottoman et spécialement en Egypte*, Paris 1907, p. 121-133.

على نشاط غالي لصالح طائفته. وسبق لجرجس مقّار، الذي أصبح البطريرك كيرلّس الثاني، أن أثبت، باستناده إلى الوثائق، أنّ ذلك التقليد كلّه كاذب[١٥]. وفي أيّامنا، نشر الأب جوزيف متزلر (Metzler) أبحاثًا أساسيّة عن الكنيسة القبطيّة الكاثوليكيّة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، انطلاقًا من محفوظات مجمع نشر الإيمان، الذي أصبح في أيّامنا مجمع تبشير الشعوب[١٦]. ففي البحث الذي خصّصه للنيابة الرسوليّة التي أشرف عليها متّى الرُّيَّطيّ (Matthieu Righet) (١٧٨٨-١٨٢١)، تحدّث أكثر من مرّة عن غالي، وذكر باهتمام وثائق المحفوظات التي رجع إليها. وبما أنّ تدوين التاريخ القبطيّ الأرثوذكسيّ لم يبالِ، لا بتنبيهات جرجس مقّار، ولا بمقالات الأب متزلر، وأنّه ما زال يروّج أمورًا مخالفة للحقيقة، حتّى في عمل موسوعيّ واسع الانتشار، فقد لا يخلو من الفائدة أن يُعرَض نشر بعض الوثائق التي يحفظها مجمع نشر الإيمان، وهي جميعًا يعود تاريخها إلى خريف ١٨٠٦ ووصلت إلى رومة عند قيام بعثة الكاهن القبطيّ الكاثوليكيّ رافاييل بَسْكي (Baschi)[١٧].

نجد في محفوظات مجمع نشر الإيمان، في المجلّد ٩١٤ والسنة ١٨٠٧، من النسخ الأصليّة التي تختصّ بالمجامع العامّة، ص ٤٠^r إلى ١٣٤^v، ملفًّا كاملًا في شأن هذه البعثة[١٨]. فإنّ ص $^{r-v}$ تفيدنا، بقلم

(١٥) G. MACAIRE, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie depuis saint Marc jusqu'à nos jours*, Le Caire 1894, p. 360-370, en particulier p. 366:
إنّ اللهجة دفاعيّة صراحةً، لكنّ المؤلّف يذكر بنزاهة مصادره، ومنها المحفوظات البطريركيّة.
Cf. aussi Kabès, *op. cit.*, n. 4, p. 56-64.

(١٦) Trois de ces études sont citées dans la bibliographie des articles «Coptic Catholic Church» et «Coptic Relations With Rome» dans *CoptE*; on ajoutera la synthèse, toujours du même auteur, «Werben um die koptische Kirche», dans J. METZLER (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum 1622-1972*, Vol. II, Rome-Freiburg-Vienne 1973, p. 379-403.

(١٧) Voir J. METZLER, «Matta Righet, Apostolischer Vikar der Kopten und Vertrauensmann der S.C. de Propaganda Fide (1747-1821)», dans *Euntes Docete* 13 (1960) 358-407, spécialement p. 390-392 et 394-395.

(١٨) = Les fol. 40^r-54^v contiennent un «Ristretto» (i.e. rapport) et les fol. 56^r-65^r des

بَشكي، عن النقاط الستّ التي جاء ليعرضها على المجامع من قبل «الأمّة القبطيّة الكاثوليكيّة»:

١) طلب تعيين متّى الرُّقَيطي للأسقفيّة.
٢) السلام والهدوء بين الأقباط الكاثوليك، والآباء الفرنسسكان المصلَحين، بشأن كنيستهم في الموسكي، التي يقيمون فيها الشعائر الدينيّة، والتي يستخدمها الملكيّون أيضًا.
٣) تثبيت الأعياد الخاصّة بالأقباط (مع لائحة بها).
٤) رسالة من الكرسيّ الرسوليّ إلى البطريرك القبطيّ الأرثوذكسيّ، نظرًا إلى الصداقة القائمة بينه وبين الأقباط الكاثوليك.
٥) رسالة إلى الآباء المصلَحين، لكي «يسيروا معنا»، نظرًا إلى الخلافات التي قامت علانيةً.
٦) يُطلب إلى المجمع أن يعتني «بديرنا، دير القدّيس إسطفانس العبيد».

ليس لنا أن نتوسّع في هذه النقطة الأخيرة[١٩]، ولا في العلاقات التي كانت متوتّرة أحيانًا بين الطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة والآباء الفرنسسكان المصلَحين[٢٠]. وفي أمر النقطة الرابعة، قرّر المجمع، في الجلسة التي عقدها في ٢٢ حزيران (يونيو) ١٨٠٧، ألّا يقوم بأيّ مبادرة لدى البطريرك القبطيّ مرقس الثامن (١٧٩٦-١٨٠٩)، لأنّ الأزمنة لا تبدو

«Note dell'Archivio sopra il Ristretto Egitto-Copti» qui traitent de l'ensemble= des problèmes soulevés par la mission de Baschi, avec les points de vue de la Congrégation. Les documents émanant de la Congrégation se retrouvent dans les *Acta 1807*, vol. n° 174, fol. 258ʳ-301ᵛ («Ponenza» du 22 juin 1807); les réponses aux «Dubia», *Id.*, fol. 302ʳ-303ʳ, signé «L. card. Antonellus Relator». - Sur les archives de la Propagande et leur système, cf. N. KOWALSKY, J. METZLER, *Inventory of the Historical Archives of the Sacred Congregation for the Evangelization of Peoples or «De Propaganda Fide»* (Studia Urbaniana 18), Rome 1983.

(١٩) Voir l'article bien documenté d'Osvaldo RAINERI, «Il monaco etiope Giorgio Galabbada, Rettore di S. Stefano dei Mori dal 1806 al 1845», dans *Nicolaus. Rivista di Teologia Ecumenico-Patristica* 7 (1979) 153-164.

(٢٠) Par exemple, lors de la fête de la Sainte-Croix de 1805, un Père s'était emporté contre les reliques vénérées par les Coptes, cf. *Scritture originali* fol. 133ʳ (duplicata d'une lettre de Righet du 20 novembre 1805) et METZLER, *op. cit.* n. 17, p. 377: cet incident ne manque pas d'être repris dans *CoptE* p. 610b.

مؤاتية[٢١]. وكان أحد الموضوعات المتنازَع عليها بين الأقباط والملكيّين الذين عليهم أن يتقاسموا مع الفرنسسكان الكنيسة نفسها، طولَ الرتب القبطيّة وكثرة الأعياد التي يحتفلون بها. لكنّ المجمع تأكّد له، بفضل اللائحة التي حصل عليها، أنّ الأقباط يكتفون بالجري على عادتهم[٢٢].

في الواقع، كان أهمّ أهداف بعثة بَسْكي، كما يُستخلَص من وروده في مطلع النقاط الستّ المذكورة، طلب الرسامة الأسقفيّة لصالح النائب الرسوليّ متّى الرُّقَيْطي. ولكي يتمكّن بَسْكي من تقديم هذا الطلب، كان يحمل عريضة وقّعها ستّة كهنة أقباط كاثوليك وأربعون علمانيًّا، ابتداء باسمَي غالي وفلتاوس يعقوب، يصدِّق عليهما خاتمهما[٢٣]. وهي رسالة مخطوطة محرَّرة بالعربيّة، ثمّ بالإيطاليّة، في عمود واحد. يُرى في الورقة المسلَّكة علامة مائيّة ترسم ثلاثة أهلّة. أمّا قياس الورقة فهو ٤٣ × ٣٢ سنتم (الصفحة ١١٠ في النُّسَخ الأصليّة)[٢٤]. إليكم النصّ، نقله مُبقين على الإملاء الأصليّ[٢٥] و[٢٦]

---

(٢١) Cf. METZLER, *id.*, p. 392.

(٢٢) ID. p. 381. Documents melchites en arabe et en italien aux fol. 91^{r}-100^{v}. - Pour les fêtes coptes, cf. fol. 122^{r}-125^{v}: lettre de Matthieu Righet en date du 10 novembre 1805; la liste établie par Righet est reproduite aux fol. 73^{r}-80^{v}. Liste des fêtes avec messe chantée du rite melchite au fol. 96^{r-v}, reprise au fol. 82^{r-v}.

(٢٣) المقصود هو ابن عمّ غالي (arbre généalogique). وهل هو أيضًا التيّم القبطيّ الذي يتحدّث عنه كبريال غيمار *Les réformes en Égypte (d'Aly-Bey El Kébir à Méhémet-Ali) (1760-1848)*, Le Caire, 1936, p. 275? cf. Kabès, *op. cit.*, n. 4, p. 58 et 65

(٢٤) Sur le type de papier «Le Tre Lune», cf. U. ZANETTI, «Filigranes vénitiens en Égypte», dans *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di Giuseppe Valentini*, S.J. (Studi Albanesi. Studi e Testi 6), Florence 1986, p. 437-499, spécialement 437-449. La lettre se trouve aujourd'hui insérée dans le billet d'introduction pour Baschi (même papier, même format), au nom de «toute la Nation Copte Catholique», fol. 109^{r-v} (surface écrite) et III (blanc), du 27 octobre 1806. Nous ne reproduisons pas ce long billet qui renvoie à la pétition principale.

(٢٥) نعيد بين قوسَين معقوفين < > الرسائل الملخَّصة من الإيطاليّة. ونشير بنقطة استفهام إلى القراءات غير الثابتة.

(٢٦) =Ce n'est pas ici le lieu de discuter l'état de langue de nos documents arabes et

الصفحة ١١٠[٧]

بالعربيّة

١ - ايها الابا الكليّ النيافه والشرف والاحترام

٢ - بعد تقبيل تراجيل قدسكم نعرض لدي قداستكم الساميه

٣ - ان سابق كان ابا المجمع المقدس انعموا علينا باقامت اسقف لطايفتنا وكانت تلك الاجازه الي المرحوم ابونا روكس نايب رسولي كان وبعده الي الاب

٤ - يوحنا الفرارجي نايب رسولي كان وفي تلك المرتين لسبب بعد الطريق تسمحوا ابا المجمع المقدس ان تكون الرسامه بجبل كسروان وسمح الله تعالي في كلٍ من

٥ - الابا المذكورين بالوفاه قبل بلوغ هذه الدرجة الساميه فالان حيث ان الاعذار الموجده اللازمه لاقامت اسقف اذا شرحنا البعض منها لطال الشرح

٦ - وصار اكثر من الاول الطاق تلاته وبالاكثر والافضل زيادة طمعنا في حلم ابا المجمع المقدس نرجو تجديد هذه الانعام خصوصاً حيث موجود عندنا الان من

٧ - يصلح لهذه الرتبه اعني الاب الاكرم ذو السيرة الصالحه والافعال الحميده المحموده من الجميع كما هو محقق عند قدس نيابتكم اعني الاب مني وكيل رسولي الان

٨ - الذي ليس يكون لهُ غرض ولا ميل ابداً الي شياً من الاشياً علي الاطلاق الاّ تتميم مرغوبات المجمع المقدس فنحن الجميع اعني جميع طايفة الاقباط الكاتوليكيين

٩ - كهنه وعلمانيين بوجه العموم الذي دايماً تحت تدبير ابا المجمع

---

nous nous contenterons de quelques remarques sur le vocabulaire. Pour = عرضحال 1. 12, cf. *Redhouse Türkçe-Ingilizce sözlük*, Istanbul 1998[16], p. 77b: «arzuhal عرضحال arzihal petition, written application». Pour الاعذار 1. 5, cf. R. DOZY, *Supplément aux dictionnaires d'arabe*, Paris 1927[2], p. 107a: عذر dans le sens de «sujet, motif, raison»; ID., p. 70b pour الطاق تلاته, à la même ligne 5: «triple, trois fois autant».

المقدس ونطلب ان دايماً نكون تحت هذا التدبير الذي بغيرهُ لم يكون علاج الي اخر نفس

١٠- فقد قرعنا ابواب حنؤ قدسكم راجيين هذا الرجا من حنوكم بما ان فيه عدة نتايج من المرغوبة من ابويتكم ورجانا بالله تعالى لا يكون رجانا عند قدسكم

١١- باطلاً بما انكم تسلمتوا الحكمه المعالجه للجميع نرجوا من مراحمكم تمام ذلك وحضور اذن الرسامه للاب المذكور بصحبت (؟) الاب رافاييل احد الخوارنه

١٢- الذي دايماً فارغ جهده في خدمت النفوس والطقوس الذي يلزمنا حضوره عاجلاً المرسل خصوصاً لدي مراحمكم بخصوص فى شأن ذلك وبعرضحال

١٣- اخر يقدمه لدي قداستكم الساميه وان شاً قدسكم تفهموا من تلميذكم المذكور كل حقيقة احوالنا وتراجيل قدسكم مقبله تانياً وتالتاً.

بالإيطاليّة

أيّها السادة الفائقو السموّ والاحترام

بعد لثم أرجوانكم المقدّس باحترام، نحيطكم علمًا بأنّ المجمع المقدّس كان قد أنعم علينا في الماضي بإقامة أسقف في القاهرة لأمّتنا. مُنحت هذه الرتبة للمرحوم المحترم روفُس النائب الرسوليّ، والمرحوم المحترم يوحنّا الفرارجي، النائب الرسوليّ. وفي المرّتين، كان السبب مشقّة السفر إلى جبل لبنان للحصول على الرسامة. ولكنّهما، بسبب خطايانا، وقبل وصول الإذن في الرسامة، انتقلا إلى الحياة الآخرة. وهناك أسباب كثيرة تقتضي وجود أسقف، ويحتاج سردها واحدًا واحدًا إلى خطاب طويل. وهذه الحاجة أصبحت اليوم أمسّ مرّتين. وبما أنّ رجاءنا هو في سموّكم الفائق، نجدّد التماسنا هذه النعمة. ذلك بأنّ عندنا الآن شخصًا جديرًا بهذه الرتبة بفضل علمه وتقواه وأعماله الصالحة. جميع الناس يُثنون عليه، وهو معروف عند سموّكم الفائق: إنّه نائبنا الرسوليّ متّى الرُّقَيطيّ. ولقد أبدى تجرّدًا في هذا الأمر، ولا يريد دائمًا

إلّا إنجاز أوامر المجمع المقدّس. ولذلك، فنحن جميعًا، أي الأمّة القبطيّة الكاثوليكيّة بأسرها، سواء أكانوا كهنة أم علمانيّين خاضعين لهم وغير قادرين على القيام بعمل من دونهم، نقرع باب رحمة سموّكم الفائق، لالتماس هذه النعمة التي تدفع إليها أسباب كثيرة، كما يعلم سموّكم الفائق، ونرجو من الله أن يُجاب إلى ندائنا، لأنّ معرفة كلّ شيء وُهبت لكم. ولذلك نكرّر طلبنا أن تُلبّى رغبتنا في أن يُرسَل إلينا تثبيت الرسامة عَبرَ رسولنا المحترم رافاييل بَشكي. وقد أوفدناه إلى سموّكم الفائق لتلك القضيّة، وهو يحمل إليكم مذكّرة. وإن شاء سموّكم تستطيعون أن تحصلوا منه على تثبيت للأحداث. وفي الختام، نشهد كأمام الله أنّ الكاهن المسمّى هو أحد الخوريّين، وهو متيقّظ دائمًا ولا يعرف التعب في خدمة النفوس ورعايا طائفته. ونتمنّى أن لا يُبطئ في عودته. وإذ نحن نلثم أرجوانكم المقدّس، نعرب عن كامل طاعتنا واحترامنا لسموّكم الفائق.

تلاميذكم وأبناؤكم

القاهرة ٢٧ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٨٠٦

انا الحقير القس عبد الملاك منصور(؟) الراهب اريد ان يكون ابونا المكرم القس متى اسقف على طايفتنا القبطيه الكاتوليكيه	انا الحقير في الكهنه القس يوحنا قدسي الطوخي اريد ان يكون ابونا متى اسقفاً على طايفتنا القبطيه الكاتوليكيه	انا القس كيرللس اتحد واريد ان يكون حضرت ابونا متى الوكيل الرسولى الان ان يكون مطران علينا وعلي الطايفه ولم اريد غيره
(التوقيعات)	تلميد قدستكم راجي صالح الدعا ولماح ما فيه (؟) اسحق غالي سرجيوس (الخاتم)	تلميدكم راجي دعاكم عبدكم فلتاووس يعقوب

لتلك الوثيقة فائدة خاصّة فإنّها تساعد الطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة على وعي ذاتها في أولى سنوات عبد محمّد علي. ذلك بأنّها، في النصّ وفي التوقيعات على السواء، تحدّد نفسها «أُمّة»، وهي لفظ لا يمكن فهمه بمعنى «ملّة»، إذ إنّ الإمبراطوريّة العثمانيّة لم تعترف بها قطّ بهذه الصفة[٢٧]. ولم تَنسَ الطائفة أيضًا ترقية كاهنَين من كهنتها إلى رتبة الأسقفيّة، وهما روقس قدسي ويوحنّا الفرارجي، مع أنّ أيًّا منهما لم يستطع أن يُرسَم[٢٨]. هذا وإنّ الرسالة لا تفيدنا شيئًا عن الدوافع الكثيرة

(٢٧) Sur la question du *millet*, cf. McEWAN, *op. cit.* n. 14, p. 88. La reconnaissance de Cyrille II en 1900 sera l'affaire du gouvernement égyptien, cf. SIDAROUSS, *op. cit.* ibid., p. 117-121; McEWAN, «Anhang VI», p. 106 (Boutros Ghālī au consul général Heider); enfin, dans la perspective des archives françaises, Joseph HAJJAR, *Le Vatican - La France et le catholicisme oriental* (1878-1914). *Diplomatie et histoire de l'Église* (Bibliothèque Beauchesne. Religions Société Politique, tome 6), Paris 1979, p. 196.

(٢٨) عن هذَين الشخصَين، راجع METZLER, *op. cit.*, n. 17, p. 387. عُيّن الاثنان مطرانَين في ١٧٨١. توفّي روكو في ١٧٨٨ وفرارجي في ١٧٨٥ - نلفت الانتباه إلى دقّة العربيّة في النصّ، ١، فهي تتحدّث عن «جبل كسروان» في حين تتحدّث الإيطاليّة بوجه أعمّ عن «جبل لبنان».

التي تبرّر تعيين أسقف قبطيّ كاثوليكيّ، ما عدا أنّ متّى الرُّقَيْطيّ هو حقًّا الرجل الصالح لهذه الرتبة. فإنّ الأمّة كلّها، كهنةً وعلمانيّين، تسلّم أمرها إلى موافقة كرادلة المجمع الذين في إمكانهم أن يكونوا أكثر اطّلاعًا عن يد موفدهم، الأب رافاييل بَشكي. والرسالة مذيَّلة بتوقيعات ستّة كهنة[٢٩]، يعبّر بعضهم بوضوح عن تصويتهم للرُّقَيطيّ، وأربعين علمانيًّا. وفي رأسهم توقيع فلتاووس يعقوب وغالي المثبَّت بخاتمهما.

من الواضح أنّ تعيين أسقف كان أهمّ النقاط الستّ التي طُلب إلى بَشكي أن يناقشها عند القيام ببعثه الرومانيّة - فاستخدام الأسلوب المَهيب في الرسالة، فضلًا عن عدد الموقّعين، يدلّ على أهمّيّة الطلب: فمن شأن وجود أسقف خاصّ بالأقباط الكاثوليك أن يرفع شأن وضع الطائفة بالنسبة إلى الفرنسكان المصلّحين والملكيّين. وفي السطر ١٢ من النصّ العربيّ، تشير لنا الرسالة إلى أنّ بَشكي كان يحمل عريضة ثانية من الطائفة كلّها، ومن الراجح أنّ المقصود وهو الصفحة ١٠١ ^٧ - ١٠٢ ^٢ من النُّسَخ الأصليّة، المحرَّرة بالعربيّة والإيطاليّة والمُعَنونة «رد جواب عن بعض أشيا تهمونا بها الأبا الفرنسكاويه».

هناك ثلاث شكاوى مذكورة: ١) الأقباط يحتفلون بأعياد إضافيّة - ٢) عدد الذين يحضرون قداديس كبيرة قليل جدًّا - ٣) «تهموا أشخصًا منا أن صار عنده قداس كبير في منزله وبسبب ذلك صار سجس عظيم ما بين المسلمين والأراتقه». هذه الشكاوى الثلاث، يليها ردّ الطائفة: ١) على النقطة الأولى: تؤكّد الطائفة أنّها لا تحتفل بربع الأعياد الواردة في اللائحة التي قدّمها متّى الرُّقَيطيّ إلى المجمع - ٢) في شأن قلّة الحضور، كيف يزداد عدد المؤمنين إن كان هذا العدد ضئيلًا عادةً؟ - ٣) تعيدنا هذه النقطة الثالثة إلى موضوع مقالنا.

---

(٢٩) Parmi eux, on relèvera Maxime Giuaid qui succèdera à Righet dans la charge de vicaire apostolique, cf. Josef METZLER, «Das apostolische Vikariat der Kopten unter Massimo Giuaid (1821-1831)», dans *Euntes Docete* 14 (1961) 36-62.

ذلك بأنّ الرجل الملام على إقامة قداديس في منزله ما هو إلّا غالي. ونحن مطّلعون على هذا الأمر، لا عن طريق الشكاوى المتكرّرة فقط، بل على لسان غالي نفسه. لا شكّ أنّه كان يعتبر الشكوى أخطر والرهان أهمّ من أن يمتنع عن الردّ، فكانت ردود فعله على جبهتين. فقد التمس أوّلًا شهادة خطّيّة من قنصليّة النمسا العامّة التي كانت، كما ذكرنا، تمارس حمايتها لصالح الأقباط الكاثوليك. وكان القنصل العامّ يسمّى كارلو روسّيتي (Carlo Rossetti)، وهو شخصيّة بارزة وماهرة إلى أقصى حدّ، فبدا للأقباط الكاثوليك حليفًا أمينًا(٣٠). لكنّ الشهادة لم تصدر عن روسّيتي، بل عن قنصل إقليم(٣١). والشهادة محفوظة في **النُسَخ الأصليّة**، صفحة ١١٨ر(٣٢). إليكم نصّها:

«نحن، يعقوب ماكْ أرْدْلِه (Giacomo MacArdle)، بجلالته الإمبراطوريّة والملكيّة قنصل إقليم عامّ في القاهرة.

نُثبت ونشهد، حيثما قد يكون الأمر مفيدًا، أنّنا لم نطّلع على أنّه، حين سمح المعلّم غالي سرجيوس، القيّم القبطيّ على هذه المدينة، بإقامة الرتبة الإلهيّة في معبد منزله، قد نتج عن ذلك أيّة فضيحة أو قلّة احترام نحو الدين الكاثوليكيّ وعند الأتراك والهراطقة. وعلى أثر ذلك، لمّا تسلّمنا من المعلّم غالي سرجيوس المذكور طلب وثيقة رسميّة، فإنّنا نسلّمه هذه الوثيقة، موسومة بتوقيعنا ومثبّتة بخاتم القنصليّة العامّة وموقّعة من رئيس ديواننا الوكيل - القاهرة - ٢٧ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٨٠٦.

(الختم) ي. أردله

---

(٣٠) Sur le Vénitien Carlo Rossetti, Edler von Rosenhügel (annobli en 1788, consul général en 1805, mort au Caire le 21 février 1820), cf. Mc EWAN, *op. cit.*, n. 14, à l'index; Constantin WURZBACH, *Biographisches Lexikon des Kaisertumes Österreich etc.*, tome 27, Vienne 1874, s.v.. Pour une appréciation française du personnage, voir GUÉMARD, *op. cit.*, n. 23, à la note 52 p. 65-66.

سوف يشكو الفرنسسكان إلى رومة من أنّ روسيتي يقف دائمًا إلى جانب الأقباط .cf McEWAN, p. 71 et sa note 15.

(٣١) لا نعرف غير ذلك عن G. MacArdle، ولا عن وكيل رئيس الديوان الذي وقّع توقيعًا غير واضح.

(٣٢) ورقة مسلّكة مطبوعة بعلامة مائيّة، ٢٥×٢٠ س م.

بأمر السيّد قنصل الإقليم العامّ الكلّيّ الرفعة
بوشيانتي(؟) رئيس الديوان الوكيل

لا نعلم منذ متى كان غالي يملك معبدًا خاصًّا في منزله ولا كم مرّة استخدمه لإقامة بعض الاحتفالات، لكنّه يُستخلص بوضوح من تلك الشهادة أنّ «القيّم القبطيّ» غالي كان، في نظر الخدمات القنصليّة النمساويّة، كاثوليكيًّا معروفًا. وكيف تكون الأحوال على غير ذلك، علمًا بأنّ المعلّم كان، منذ آب (أغسطس) ١٨٠٥[٣٣]، من أكثر الرجال نفوذًا في البلد.

إنّ الوثيقة القنصليّة تحمل تاريخ ٢٧ تشرين الأوّل (أكتوبر)، كالوثيقة الأولى المنشورة، أي طلب الرسامة الأسقفيّة لمتّى الرُّقَيطيّ. وفي اليوم نفسه، خطا غالي خطوة أخرى، فحرَّر، باسمه واسم أخيه، عريضة تُرفع إلى البابا. بما أنّ المعبد الخاصّ يجلب إليه المشاجرات، لم يكتفِ بمساعي القنصليّة الحميدة، بل توجّه رأسًا إلى بيّوس السابع. فبين جميع الأوراق التي ذهب بها يشكي من القاهرة إلى رومة، نجد فعلًا عريضة غالي. لم تُضَف هذه الوثيقة إلى النُسَخ الأصليّة، بل تؤلّف الصفحة ٢٧٩ ظ من مقابلات سيّدنا البابا في ١٨٠٧، من المجلّد الذي يحمل رقم ٤٥ من تلك المجموعة[٣٤].

١ – ما يرجوه احقر التلاميذ واكثر خطايا من جميعهم من اب المراحم
٢ – الذي بيده المفاتيح الملكوتيه الكلي الطوباء والقداسه
٣ – الاول
٤ – منح غفران عند الموت ليّ والي اخي وعيالنا بعدي الي رابع درجه
٥ – الثاني

(٣٣) إنّ المؤرّخ الأخباريّ الجَبَرتي يحدّد يوم الأربعاء ١٨ جُمادى الأولى ١٢٢٠، أو ١٤ آب (أغسطس) ١٨٠٥، لتلبية نداء محمّد علي الذي كان يقبض على زمام الحكم منذ شهر أيّار (مايو).

(٣٤) الورق المسلّك نفسه والمطبوع بعلامة مائيّة ترسم ثلاثة أهلّة. هو الورق الذي كُتبت عليه العريضة القبطيّة المذكورة، والخطّ بالحبر الأسود هو نفسه.

٦ - منح غفران لمن يتناول في يوم عيد الاباّء ابراهيم واسحق
٧ - ويعقوب الجاري عندنا في ٢٨ مسري الموافق ٢ ستنبره
٨ - بماّ ان اسمي اسحق اصلاً صرت مختصاً بهذا العيد
٩ - الثالث
١٠- ارجوا من قدسكم تفرضوا علي تلميذكم واخيه واهل منازلنا حستاً
١١- ماّء اوْ عيادةً ماّء حيث كل مره اقدم دلك اكسب غفراناً
١٢- ماّء كما يحسن وينعم قدسكم
١٣- الرابع
١٤- تثبيت الكيله المعموله مني بمنزلي لاعذار معده ولبعض اشخاص
١٥- بمنزلي لم يمكنهم التوجه الكنيسه ومنح غفران علي دلك والامر
١٦- في ذلك والاذقات مفوض لقدسكم كما يحسن لديكم والعذر ان
١٧- سمحتوا يعرض لديكم من تلميذكم الاب رفاييل وموجود في الكيبله
١٨- دورة الصليب كل مره يعمل ذلك وبالخصوص نربح الغفران
١٩- فحين مسكت القلم افتكرت كترت خطاياي والكتير يحتاج الي
٢٠- رحمه كتير فمن ذلك غاب عقلي ولم صرت افهم اطلب شياً لتقل(٣٥)
٢١- خطاياي فتركت كل طلبتي الي حنوّ رحمتك وماّء تمنحوه
٢٢- يفوق عن مطلوبي ولم ليّ لسان سوي يا رب غير مستحق
٢٣- بل قول كلمه فابري بكليتي

بالإيطالية

ملاحظة في ما يرغب من تقوى قداستكم، الذي بيده مفاتيح الجنّة، عبدُه أكبر الخاطئين:

١ - الغفران الكامل عند الوفاة، لي ولأخي وعائلَتَينا حتّى الجيل الرابع.

٢ - الغفران الكامل لمَن يعترف ويتناول يوم الآباء القدّيسين إبراهيم واسحق ويعقوب، علمًا بأنّ العيد الأخير يقع في ٢٨ مسري، أي

(٣٥) مكان «لتقل». وهناك نصوص خُفِّفت فيها ذ إلى د.

في ٢ أيلول (سبتمبر)، وسبب ذلك أنّي أُدعى اسحق وأحتفل بهذا العيد.

٣ – ألتمس من قداستكم أن تمنحني، أنا وأخي وعائلتَينا، عملًا صالحًا نستطيع، بفضل القيام به، أن نربح الغفران الذي تحدّده قداستكم.

٤ – تثبيت معبد قائم في منزلي لعدّة أسباب، فإن كثيرين منّا لا يستطيعون الذهاب إلى الكنيسة، وغفرانًا للمعبد، كما تراه قداستكم. وإن أردتم أن تعرفوا سبب ذلك، فإنّ تلميذكم الكاهن رافاييل بَسْكي يُطلعكم عليه. وفي معبدنا درب صليب، يُمنح، كلَّ مرّة نقوم به، غفرانًا كاملًا. ما إن تناولت القلم حتّى ذكرت خطاياي الكبيرة، ولكنّ الخطايا الكبيرة تتطلّب رحمة عظيمة، وفيما أنا أفكّر في ذلك، فقدت صوابي ولم أعد أعرف ماذا عليّ أن أطلبه بسبب خطاياي الكبيرة، وأسلمت جميع مطالبي إلى تقواكم. هذا وإنّ رحمتكم ستمنحني أكثر ممّا أطلبه، ولا أستطيع إلّا أن أقول: ربّي، لست مستحقًّا، ولكن قل كلمة واحدة فتشفى نفسي. وهذا ما أنتظره من نعمتكم.

القاهرة، ٢٧ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٨٠٦

غالي سرجيوس وأخوه فرنسيس

٢٤– راجي تمام هذا الرجا ولد بغير استحقاق مقبل مواطى الأقدام الكلية
٢٥– القداسه اسحق الملقب غالي سرجيوس وفرنسيس أخيه
(الخاتم)

فالعريضة تبتدئ إذًا بثلاثة مطالب غفران، علمًا بأنّ المطلب الأخير يكشف لنا أمرًا لم نجده إلّا في هذه المحفوظات: الاسم الشخصيّ المسيحيّ الذي يُطلق على المعلّم، أي اسحق، بالإضافة إلى اسم عائلته سرجيوس[٣٦]. فبهذه الطريقة وقّع عريضة الطائفة القبطيّة لانتخاب متّى

(٣٦) Cf. Kabès, *op. cit.*, n. 4, p. 65 (arbre généalogique).

الرُّقَيطيّ. لكنّ اسم اسحق لا يظهر على خاتمه الذي لا نقرأ فيه إلّا «غالي سرجيوس». أمّا عيد الآباء الثلاثة إبراهيم وإسحق ويعقوب فإنّه يقام في ٢٨ مسري، أي ما يطابق ١٨ آب (أغسطس) من التقويم اليوليانيّ أو، كما توضّحه العريضة، في ٢ أيلول (سبتمبر) من التقويم الغريغوريّ في تلك الأيّام[٣٧]. لكنّ الطلب الرئيسيّ، فلا شكّ أنّه تثبيت المعبد البيتيّ[٣٨]. هناك عدّة اعتبارات للحصول عليه والأب بَسْكي يستطيع أن يستند إليها. على كلّ حال، لا يُذكر إلّا اعتبار واحد، وهو عجز بعض سكّان البيت عن الذهاب إلى الكنيسة - تُقصد النساء طبعًا. وفي المعبد درب صليب، وهي عبادة لاتينيّة إلى أبعد حدّ. وهناك شيء آخر لاتينيّ وهو اسم أخي المعلّم، فرنسيس[٣٩]. ولقد وافق بيّوس السابع على المطالب الأربعة في أوّل أيّار (مايو) ١٨٠٧[٤٠].

إنّ كثرة الوثائق التي يظهر فيها اسم غالي تدلّنا على الدور الأساسيّ الذي قام به المعلّم في بعثة الأب بسكي الرومانيّة. لمّا كان، نظرًا إلى وضعه الاجتماعيّ، على رأس الطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة، ولمّا كان يملك معبدًا خاصًّا حيث يطلب من أحد الكهنة أن يُقيم القدّاس بحسب طقسه، ولمّا كان له من الثروة ما يساعده على فرض الاحترام، كان، هو وابن عمّه فلتاووس يعقوب، روح البعثة. ويبدو أنّهما تقاسما المهمّة. فإذا صحّ أنّ غالي يريد الحصول على امتياز بابويّ لمعبده، فإنّ فلتاووس يقترح

---

(٣٧) Cf. M. de FENOYL, *Le sanctoral copte* (Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres Orientales de Beyrouth, tome XV), Beyrouth 1960, p. 184. Pour la réduction du calendrier copte au calendrier grégorien dans la période en question, cf. Marius CHAÎNE, *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie* etc., Paris 1925, p. 92.

(٣٨) A noter 1. 14 la forme italienne du mot en arabe, tout comme pour le mois de septembre, 1. 7.

(٣٩) Sur François (فرنسيس) Ghālī, cf. METZLER, *op. cit.* n. 17, p. 403-405; ID., *op. cit.* n. 29, p. 40-43: en 1822, il succède au poste de son frère assassiné; il meurt en 1824.

(٤٠) Cf. ID., 390-391 et déjà G. MACAIRE, *op. cit.* n. 15, p. 363-364.

مكانًا آخرَ في دير الفرنسكان ليحتفل فيه بسلام بالطقس القبطيّ[٤١]. هذا وإنّ كليهما يعملان مع كارلو روسّيتي[٤٢].

إنّ الدور الحاسم الذي يقوم به الوَجْهان القبطيّان تُثبته لنا رسالة بالإيطاليّة وجّهها إلى المجمع متّى الرُّقَيطيّ في ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٠٦. وهي تؤلّف الصفحتين ١٢٧ر – ١٢٨ر من النُسَخ الأصليّة[٤٣]، مع نسخة بخطّ الرُّقَيطيّ أيضًا، في الصفحتين ١٢٩ر – ١٣٠ر. لا ننقلها بكاملها، لأنّها تتضمّن لائحة طويلة للهدايا المقدَّمة إلى البابا وإلى أحبار المجمع[٤٤]. إنّ هذه الوثيقة هي أحدث الوثائق التي ننشرها هنا، لكنّها توفّر لنا معلومات تلقي أضواءً على البعثة كلّها:

«أيّها الأمراء الفائقو السموّ، أيّها السادة الكرادلة في مجمع نشر الإيمان. يجب عليَّ أن أُخبر المجمع المقدّس بأنّ الأمّة القبطيّة الكاثوليكيّة قد حازت حاليًّا المراكز الأولى والمناصب والرتب الأولى لدى السلطة السياسيّة وأنّ القيّم الأوّل ورئيس الكتّاب في القاهرة هو كاثوليكيّ، وهو السيّد غالي سرجيوس، والثاني هو السيّد فلتاووس يعقوب. إنّ الاثنين هما رجلان لا ينقصهما أيّ شيء وهما غيوران على الإيمان الكاثوليكيّ. ففي أحد الأيّام، زارني السيّد غالي، رئيس الكتّاب، وقال لي إنّه هو والسيّد فلتاووس يريدان أن يرسلا هدايا إلى قداسة البابا

(٤١) Voir dans les *Scritture originali*, fol. 107^{v}-108^{r}; la lettre de Filtāwūs, avec sceau, en arabe et italien, datée du 30 octobre 1806. Du même aussi, sur l'affaire des reliques (cf. n. 20), une lettre en arabe et en italien du 27 octobre aux fol. 113^{r}-114^{r}, insérée dans la copie du texte italien de la lettre datée du 30 octobre (surface écrite: fol. 112^{r}).

(٤٢) Cf. fol. 116-117, lettre de Rossetti en date du 24 novembre 1806, dans laquelle il demande que la Congrégation intervienne auprès de la cour d'Autriche. Plan de l'hospice franciscain avec légende aux fol. 119^{v}-120^{r}. Cf. aussi McEWAN, *op. cit.* n. 14, p. 71 et la note 13, p. 79, où l'on voit que la question du local est bien allée en 1807 du ministère des affaires étrangères à Vienne jusqu'à l'Internonce (titre de l'ambassadeur autrichien à Constantinople). - La chapelle consulaire sera officiellement reconnue comme église des Franciscains Réformés et des Coptes en 1808, cf. McEWAN, p. 71.

(٤٣) Feuille de papier pliée en deux, formant quatre pages de 25 sur 19 centimètres.

(٤٤) On trouvera le détail des présents dans METZLER, *op. cit.* n. 17, p. 392, n. 10.

بيّوس السابع، وإلى الكردينال الفائق السموّ، رئيس مجمع نشر الإيمان، وإلى الكردينال الفائق السموّ أنطونلّي، وإلى كرادلة مجمع نشر الإيمان الفائقي السموّ، وإلى المونسنيور الفائق الشهرة والاحترام، أمين سرّ مجمع نشر الإيمان. وطلبتُ إليه أن يُعدّ الهدايا، فأُعدّت وأصبحت جاهزة.

وأُرسلت هذه الهدايا يرافقها الأب رافاييل بسكي الذي لم يبطئ في الذهاب إلى رومة. وقد سبق للشخصيّات القبطيّة أن نبّهتني إلى أنّه لا بدّ من إرسال هذا الكاهن لقضايا الطائفة، بالرغم من معارضتي لترك الأب رافاييل بسكي يذهب إلى رومة، نظرًا إلى فقر الكهنة. لكنّ أعيان الأمّة القبطيّة دفعوا، لتغطية نفقات السفر إلى رومة، ٧٠٠ أبو طاقة، لا بل أكثر من ذلك.

هذا ما كان عليّ أن أطلع فائق سموّكم عليه.
وأختم بلثم أرجوانكم المقدّس من المجمع المقدّس
القاهرة ١٤ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٨٠٦

عبدكم الحقير متّى الرُّقَيطيّ النائب الرسوليّ

يبدأ الرُّقَيطيّ إذًا بإعلام المجمع أنّ الطائفة («الأمّة») القبطيّة الكاثوليكيّة هي ذات حظوة لدى الحكم، بفضل غالي وفلتاووس يعقوب، رجلَين كاثوليكيَّين غيورَين. ثمّ يروي زيارة غالي الذي يريد، مع فلتاووس، أن يرسل هدايا إلى رومة:(٤٥) كيف يستطيع ألّا يوافق؟ لا شكّ أنّ نقلها يتطلّب أن يُضحّى لبعض الوقت بكاهن، بالأب رافاييل بسكي، مع أنّ عدد الكهنة في القاهرة غير متوفّر. ولكن هل يمكن رفض طلب

(٤٥) Il y en a pour le pape Pie VII, pour les cardinaux Michele Di Pietro, préfet de la Congrégation, et Leonardo Antonelli (cf. n. 18!), les autres Cardinaux de la Congrégation et pour son secrétaire, Domenico Coppola, archevêque de Myre. - On trouvera une liste des préfets et secrétaires de la Propagande dans KOWALSKY-METZLER, *op. cit.* n. 18, p. 102-106.

غالي؟ لا سيّما وأنّ غالي وفلتاووس يؤكّدان ضرورة هذه البعثة للاهتمام بقضايا خاصّة يتجنّب الرُّقَيطيّ أن يوضحها. ثمّ إنّ غالي وفلتاووس يتعهّدان تغطية جميع نفقات السفر، ذهابًا وإيابًا، وبسخاء[٤٦].

إنّ هذه الرسالة رائعة من روائع اللباقة الشرقيّة، لأنّه من غير المحتمل أن يكون الرُّقَيطيّ غير مطّلع على جميع مفاوضات – إن لم نقل: على جميع مشاكل! – طائفته. إنّ تواضعه[٤٧] يدفعه إلى عدم التلميح إلى طلب الرسامة، كما أنّ لباقته ردّته عن الإشارة مباشرة إلى التصادم بين الفرنسسكان والملكيّين. بكلّ ذلك عُهد إلى بعثة بسكي التي تهدف، قبل كلّ شيء، في نظر الرُّقَيطيّ، إلى نقل هدايا إلى رومة! لا شكّ أنّ مناورات غالي وفلتاووس لا تخلو من عدم التحفّظ، لكنّ الرُّقَيطيّ يكون على خطأ إن فوّت الفرصة. فإنّ تلك السنوات الأولى لعصر جديد في مصر تُعدّ زمنًا مؤاتيًا جدًّا للطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة. فلا عجب أن يشعر الملكيّون بذلك، علمًا بأنّهم احتجّوا إلى المجمع على موقف غالي[٤٨]، ولفتوا النظر إلى أنّ المعلّم وأصحابه سيبدّدون عند أوّل تغيير. على ذلك ردّ بسكي أنّ أصحاب السلطة في مصر قد يتغيّرون، في حين تبقى الإدارة في مكانها[٤٩].

(٤٦) Sur la pataque (1. 16-17) et sa valeur, cf. GUÉMARD, *op. cit.* n. 23, p. 267-272, avec la note 85, qui explique ainsi cette appellation locale du thaler: «Pataque = Abou-taquah (Père à la fenêtre, à cause de l'écusson, posé sur l'zigle impériale, ressemblant à une croisée)». Voir aussi André RAYMOND, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, tome I, Damas 1973, p. 23-25. - Ghālī et Filtāwūs sortiront même davantage de leur bourse, payant les frais de voyage d'un prêtre éthiopien nommé Moïse qui se rendra à Rome avec Baschi, cf. leur lettre aux Cardinaux en date du 16 novembre 1806, fol. 106^{r-v}. Cet Éthiopien n'est autre que Giorgio Galabbada, cf. RAINERI, *op. cit.* n. 19; dans sa relation autobiographique de 1828, Moïse se souviendra encore de la générosité des «Signori Cofti» (cf. ID. p. 161).

(٤٧) Comme l'écrit Carlo Rossetti dans une lettre du 25 octobre 1812 à la Congrégation: «quella modestia che lo ha sempre distinto» (cf. METZLER, *op. cit.* n. 17, p. 396, note 13).

(٤٨) Selon leur dire, Ghālī et Filtāwūs auraient ouvertement déclaré qu'ils avaient comme but, une fois l'évêque nommé, de disperser toute la «Nazione Greca» hors d'Égypte, cf. *Scritture originali*, fol. 51^v-52^r («Ristretto») et fol. 91^r.

(٤٩) *Scritture originali*, fol. 53^{r-v}.

لكنّ رومة، بعد التفكير مليًّا، لم ترَ الساعة مؤاتية لتعيين أسقف في القاهرة(٥٠). ولم يُرَقَّ متّى الرُّقَيطي إلى الرتبة الأسقفيّة إلّا في ١٢ آذار (مارس) ١٨١٥، «لعدم نشأة أيّ خطر اضطهاد من ذلك»، كما ورد في القرار(٥١). ولكن، مع الأسف، ما إن انطلق الرُّقَيطيّ ليتقبّل الرسامة في لبنان حتّى وقع الأسوأ: فقد هوجم وانتُزع منه مرسوم الانتخاب وأُتلف(٥٢). وسينقضّ الاضطهاد على غالي أيضًا، فيُفترى عليه، ويعزله محمّد علي، ثمّ يُعاد إلى منصبه(٥٣).

- لا يسعنا أن لا نتساءل بأيّ قدر كان محمّد علي مطّلعًا على نشاط غالي في سبيل طائفته الكاثوليكيّة. إنّ الوثائق التاريخيّة القبطيّة، التي ذكرناها في مطلع دراستنا، تنسب إلى محمّد علي اهتداء المعلّم إلى الكثلكة، وهذا خطأ جسيم لا يعذره إلّا الجهل. فإنّ الوثائق التي نشرناها تُثبت، إن اقتضى الأمر بعد ذلك، انتماء غالي الأصليّ إلى الكثلكة. فإنّ حسن نيّته لم تكن موضع شكّ، لا من قبل ذويه طبعًا، ولا من قبل المجمع، ولا من قبل القنصل النمساويّ، وحتّى لا من قبل الذين يجدون في ذلك سبيلًا إلى الحطّ من نفوذه، الملكيّين على سبيل المثال، لا بل الفرنسكان(٥٤).

(٥٠) Cf. METZLER, *op. cit.* n. 17, p. 396. Quant à Ghālī et Filtāwūs, ils seront créés par le pape en 1807 chevaliers de l'Éperon d'or, cf. ID., p. 392. La demande de Baschi à cet effet se trouve dans *Udienze*, *op. cit.* dans le texte à note 34, fol. 376v, au point 6.

(٥١) ID., p. 397, n. 20.

(٥٢) ID., p. 398.

(٥٣) ID., p. 398, avec note 25 (lettre de Righet du 14.09.1816) et p. 393, note 20 (du même, au 20.01.1817); voir aussi, d'après d'autres sources, MACAIRE, *op. cit.* n. 15, p. 361-362 et GUÉMARD, *op. cit.* n. 23, p. 273.

(٥٤) Que les Franciscains aient su apprécier le rôle de Ghālī à sa juste valeur nous est montré par les réflexions du P. G. M. da Broni au début de sa relation historique, cf. Gabriele GIAMBERARDINI (ed). *«La mia dimora nell'Alto Egitto (1846-1862) del. P. Giuseppe Maria da Broni»*, dans *Studia Orientalia Christiana*. Collectanea 10 (1965), p. 421-422. Le Père y fait aussi l'éloge de Basile Bey, fils aîné de Ghālī, dont le catholicisme est malmené dans le passage de l'*Histoire des Patriarches* cité au début de notre article: «Questi è = quel Cattolico che sempre amò di vero amore tutti i PP. Missionarii, e che

في **الموسوعة القبطيّة**، التي تكتفي بتشويه الوثائق التاريخيّة المحلّيّة، نرى أنّ ما هو النقطة الحسّاسة في أهداف محمّد علي، حين يُرغم المعلّم على الاهتداء، هو الاتّحاد بالكنيسة الرومانيّة. ففي الواقع، لم يَخلُ غالي التاريخيّ من إضمار أهداف اتّحاديّة. لقد ذكرنا أعلاه أنّ إحدى العرائض التي رفعها بسكي عند بعثته الرومانيّة، في ١٨٠٦-١٨٠٧، كانت بعث برسالة لطيفة من المجمع إلى البطريرك مرقس الثامن. ففي ٢٦ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٨١٥، كتب غالي إلى المجمع، مقترحًا عليه أن يبعث برسالة إلى البطريرك بطرس السابع في شأن الاتّحاد[٥٥]. وفي أوّل أيّار (مايو) ١٨١٩، حثّ المجمع مرّة أخرى المعلّم، الملقّب قيّم مصر العامّ، على التحدّث إلى البطريرك بالاتّحاد. وأضاف المجمع: «لعلّ العناية الإلهيّة قد أعادت إلى سيادتك هذه التكريمات، حتّى إذا ما التهبت بمحبّة مضطرمة، استطاعت، في المناسبات، أن تستخدم جميع الوسائل التي استحسنتها، لكي تستيقظ، في نفس البطريرك، استعداداته الطيّبة التي أظهرها في الماضي»[٥٦].

إنّ المعلّم غالي، اسحق الملقّب بغالي سرجيوس، كما يوقّع رسائله في السنة ١٨٠٦، هو وجه لامع من وجوه الطائفة القبطيّة الكاثوليكيّة. لسوء الحظّ، نرى أنّ الوثائق التاريخيّة القبطيّة الأرثوذكسيّة، كما تعرض الأمور في **تاريخ البطاركة** وكما تردّدها، حتّى في **الموسوعة القبطيّة الحديثة**، تحاول أن تربحه بتلفيق وقائع افترائيّة تخالف الحقيقة، زاعمةً أنّ كثلكته لم تكن سوى مواربة للامتثال لأمر محمّد علي ولتوفير حمّام دم للأقباط. إنّ ذلك الاهتداء المزعوم يرقى، في نظرهم، إلى بطريركيّة

---

per la sua influenza la nostra Religione incominciò a prender vigore e ad= ottenere rispetto dalla parte dei dissidenti» (p. 422). Voir aussi p. 439, sur la mort de Basile. - Non seulement Basile, mais aussi les deux autres fils de Ghālī, Grégoire et Tobie Cyrille, reçurent les faveurs du vice-roi après l'assassinat de leur père, cf. METZLER, *op. cit.* n. 29, p. 41.

(٥٥) METZLER, *op. cit.* n. 17, p. 392-393.

(٥٦) Aux Archives de la Propagande, volume 300 des *Lettere della Sacra Congregazione*, fol. 252v-253r. La citation se trouve fol. 253r, 1. 3-12; cf. déjà METZLER, *op. cit.* n. 17, p. 393.

بطرس السابع، فيكون ذلك تلميحًا إلى الجهود الاتّحاديّة التي بذلها غالي في تلك الأيّام، علمًا بأنّها خدعة واضحة تناقضها وثائق من المحفوظات طالما عرفها أهل الاختصاص(٥٧).

إنّ تحريفات التاريخ ليست في مصلحة أحد، وجميع الذين يحبّون الحقيقة يسعون لتصحيحها. أفليس البحث معًا عن الحقيقة إحدى صيغ المحبّة بين الكنائس؟ نرجو ذلك بلا تردّد.

نقله إلى العربيّة **الأب صبحي حمويّ**

---

(٥٧) Rappelons que la mise au point de la question historique remonte au livre de G. MACAIRE publié en 1894, cf. n. 15! Nous ne nous attarderons pas ici à répondre aux insinuations sur la mort de Ghālī colportées par exemple par HABIB EL MASRI, *op. cit.* n. 11. Pour une tout autre interprétation des faits, cf. Macaire, *id.*, p. 367-399, et Kabès, *op. cit.* n. 4, qui renvoient à Paul MOURIEZ, *Histoire de Méhémet-Ali, vice-roi d'Égypte*, Paris 1858, au tome II, p. 321-323, ainsi qu'à Félix Mengin, contemporain de la tragédie, dans son *Histoire de l'Égypte sous le gouvernement de Mohammed-Aly*, tome second, Paris 1823, p. 247-250.

حول نتاج فاروق سعد

توصيف بيبليوغرافيّ

الدكتور رحاب عكّاوي*

المقدّمة

ساهم الدكتور فاروق سعد(**) منذ مطلع الستّينيّات مساهمة فعّالة في دراسة التراث العربيّ على اختلاف موادّه وموضوعاته على أساس الفنّ المقارن، وفي عرض وتحليل علاقاته وأثره وتأثره بغيره من التراث لدى الأمم الأخرى في كلّ مكان وزمان، وعمل على إبراز ما في هذه العلاقة من طاقات حيويّة وتقدّميّة، واضعًا التراث العربيّ في مصافّه كجزء من التراث الإنسانيّ، سواء من حيث الأجناس أو الأنواع الأدبيّة وتبادل التأثر والتأثير فيها، أو من حيث النماذج الفنيّة والأدبيّة، أو من حيث دراسة مصادر الإلهام الفنّيّ وتحليلها وبيان العلاقة بينها. وجاء ما أنجزه إضافة نيّرة في دراسة تقنيّات وأشكال وسائل التعبير الفنّيّ والأدبيّ وأدواته لتاريخ

(*) المسؤول عن قسم النشر في دار الآفاق الجديدة - بيروت.

(**) الدكتور محمّد فاروق سعد من بلدة برجا (قضاء الشوف) - لبنان. درس الفنون والحقوق والآداب ونال الدكتوراه في اللغة العربيّة وآدابها من جامعة القدّيس يوسف بيروت. يمارس المحاماة ويدرّس في الجامعة اللبنانيّة المواد المسرحيّة والسينمائيّة والدراسات الفنيّة والتقنيّة المقارنة. كانت بعض مؤلّفاته محطّ أبحاث ورسائل جامعيّة في لبنان وخارجه.

الأدب والفنون، وأساسًا جديدًا للبحث والنقد في الأدب والفنّ. كما أشرف بنتاجه الكتابيّ نظريًا وعمليًا طوال أربعة عقود على مجالات رحبة مبتكرة متميّزة بشموليّتها وطليعيّتها، وذلك عندما خرج بالأدب المقارن إلى مجال إبداعيّ واسع متنوّع هو الفنّ الشامل الجامع بين الفنون على أنواعها، وهو ما أسماه «الفنّ المقارَن» وذلك بدءًا بكتابه الموسوعيّ من وحي ألف ليلة وليلة (سنة ١٩٦٢–١٩٦٥)[١] مرورًا بكتبه اللاحقة الغزيرة، وانتهاء بكتابه الموسوعيّ الآخر خيال الظلّ العربيّ (سنة ١٩٩٣)[٢]. وهو

---

(١) – كتاب **من وحي ألف ليلة وليلة** (عرض لأثر ألف ليلة وليلة في الشعر والقصّة وأدب الأطفال وخيال الظلّ ومسرح الدمى وصندوق الدنيا والمسرح والفنون التشكيليّة والموسيقى والسينما والصحافة والإذاعة والتلفزيون)، المجلّد الأوّل، الطبعة الأولى ١٩٦٢، المجلّد الثاني، الطبعة الأولى ١٩٦٦، المجلّدان الأوّل والثاني معًا ١٩٦٦، المكتبة الأهليّة – بيروت.

أنظر: د. جميل جبر: «من وحي ألف ليلة وليلة»، جريدة الجريدة، بيروت، العدد ٢٩٦٠ تاريخ ١٢ آب سنة ١٩٦٢؛ عبد الرؤوف برجاوي: «من وحي ألف ليلة وليلة»، جريدة الحياة، بيروت، العدد ٥٩٦ تاريخ ١٨ آب سنة ١٩٦٢؛ «... جهد كبير لفاروق سعد»، جريدة النهار، بيروت، العدد ٩٢٣٦، ص ٢٢؛ إنعام الجندي: «من وحي ألف ليلة وليلة»، مجلّة الأسبوع العربيّ، العدد ١٧٧ تاريخ ٢٩ تشرين الأوّل ١٩٦٢؛ رجاء النقاش: «أخبار الأدب»، جريدة الأخبار، القاهرة العدد ٣٢١٣ تاريخ ١١ أكتوبر سنة ١٩٦٣؛ فؤاد دوّاره: «من وحي ألف ليلة وليلة»، مجلّة الكاتب، القاهرة العدد ٢٠، نوفمبر ١٩٦٣، ص ١٧٣–١٧٥؛ ...: «النبع الذي لا ينضب»، مجلّة الحوادث، بيروت، العدد ٣٣٩، ١٠ أيّار سنة ١٩٦٣، ...: «من وحي ألف ليلة وليلة»، مجلّة الفنون الشعبيّة، القاهرة السنة ٢ العدد ٦، ص ١٠١–١٠٢، مع ترجمة إلى الإنجليزيّة في القسم الإنجليزيّ من العدد؛ M.: «Farouk Saad: Du barreau à la Féerie», *L'Orient*, Beyrouth N°: 14433, 13 juin 1971; Irène Mosalli: «Mille et une Nuits. Farouk Saad», *L'Orient-Le-Jour*, N°: 2712, 20 mars 1978.

(٢) – كتاب **خيال الظلّ العربيّ** (بحث مطوّل فنّيّ أدبيّ تحليليّ مقارن في فنّ خيال الظلّ في العالم وخيال الظلّ العربيّ وأصوله وأنواعه وأشكاله ونصوصه وشخصيّاته وأعلامه)، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات، بيروت، ١٩٩٣.

– كان هذا الكتاب مصدرًا ومرجعًا أساسيًا لأطاريح جامعيّة قدّمها تلامذة المؤلّف، منها: **شخوص خيال الظلّ العربيّ**، للدكتور أمين الجنون (رسالة دراسات عليا، باللغة الفرنسيّة، جامعة باريس، ١٩٨٥؛ أطروحة باللغة الفرنسيّة للدكتوراه نظام جديد، جامعة باريس، سنة ١٩٩٢)؛ **موسيقى خيال الظلّ العربيّ**، لأسامة=

بهذا المسعى الدؤوب قد قام بعمل ريادي جريء، فلم يقف بالأدب المقارن عند الإنتاج الأدبيّ وحده لا يعدوه، ولكنّه ذهب به ليقارنه بنظائره في الفنون الموسيقيّة والمسرحيّة والتشكيليّة والسينمائيّة، في كلّ زمان ومكان، فسلك دروبًا غير مطروقة وشرَّع آفاقًا واعدة، وبذلك حقّق تجاوز ميدان الأدب المقارن إلى مجال حضاريّ وإنسانيّ وإبداعيّ أوسع وأشمل هو مجال «الفنّ المقارن».

ولا ريب أنّ اتّجاه فاروق سعد نحو الفنّ المقارن مردُّه من جهة إلى كونه فنّانًا «متعدّد المواهب» كما وصفته مجلّة **الهلال** في مقال نشرته عنه سنة ١٩٧٢ تحت عنوان «جانب واحد من حياة فنّان متعدّد المواهب»[٣]

= حلاّق (رسالة دراسات عليا، باللغة الفرنسيّة، باريس، ١٩٨٥).

أنظر:

Irène Mosalli: «Farouk Saad braque les feux sur le théâtre d'ombres arabe. – Plus qu'un divertissement...», *L'Orient-Le-Jour*, N° 5278, 18 Juin 1985.

– يعقوب الشدراويّ: «خيال الظلّ العربيّ لفاروق سعد، مادّة موثّقة بأسلوب تحليليّ»، جريدة السفير، ١١/٨/٩٤، ص ١٤.

– زينب حمّود: «خيال الظلّ العربيّ لفاروق سعد، فانوس العرب السحريّ مرّ على التاريخ وجاب الدنيا»، جريدة الأنوار، بيروت ٧/١٢/٩٤.

– «د. فاروق سعد عن كتابه الموضوعيّ: خيال الظلّ العربيّ»، حاوره: غادة كلش: مجلّة **الكفاح العربيّ**، العدد ٨٠٩، ٣١/١٢/٩٤ ص ٤٤–٤٥.

– نازك سابا يارد: «كتاب فاروق سعد الأشمل إلى الآن. خيال الظلّ هو الشكل البدائيّ للسينما». جريدة **الحياة**، بيروت. العدد ١١٨٩١ تاريخ ١٢/٩/٩٥.

(٣) – أنظر، جمال قطب: «جانب واحد من حياة فنّان متعدّد المواهب» (عن فاروق سعد ونتاجه الفنّيّ التشكيليّ)، مجلّة **الهلال**، القاهرة، عدد نوفمبر ١٩٧٢.

أنظر أيضًا عن سيرة فاروق سعد ونتاجه:

– د. وليم الخازن ونبيه ليان، كتب وأدباء، مادّة: «فاروق سعد»، منشورات المكتبة البلديّة، صيدا – بيروت، ١٩٧٠، ص ١٥٧–١٦٤:

Victor Hakim: «Farouk Saad», *La Revue du Liban*, N° 769, 22 septembre – 1973.

– منير العكش: «الحبّ من مي زيادة إلى ابن حزم»، جريدة الأنوار، العدد ٤٣٧٨ تاريخ ١٣ كانون الثاني ١٩٧٣.

– «فاروق سعد يعالج في تأليفه شؤون الحداثة والتراث»، نشرة الوكالة الوطنيّة للأعلام، وزارة الأعلام، لبنان، ملحق الثقافة، الإثنين ٣٠ تمّوز ١٩٧٩، ص ٤–٧.

لحظ فيه الطابع المقارن لإبداعه الفنّي من خلال إشارات إلى بعض جوانب نتاجه الأدبيّ والمسرحيّ مع صور عن بعض لوحاته كفنّان تشكيليّ. ومن جهة ثانية كونه باحثًا ومحقّقًا في التراث العربيّ، ومؤلّفًا مسرحيًّا وسينمائيًّا وكاتب سيناريو شرائط مصوّرة، ومحاميًا له أبحاث ومؤلّفات عديدة في القانون والشريعة(٤).

البدايات: نحو الفنّ المقارن

ويلوح لنا أنّ بدايات اتّجاه فاروق سعد نحو الفنّ المقارن تتجلّى في

= - «أورينت برس: «محام وأستاذ جامعيّ هوايته التأليف»، جريدة العرب، الدوحة، قطر، العدد ٢٧٩٤، الإصدار ٢٢ أيّار ١٩٨٣.

- Maya Gandour: «Farouk Saad, L'homme aux multiples talents», *L'Orient-Le-Jour*, N° 7833, 25 Août 1993.

أنظر أيضًا:

- M. G.: «Le monde des ombres de Farouk Saad en 1400 pages», *L'Orient-Le-Jour*, N° 7922, 8 décembre 1993, p. 6.

- فاروق سعد: «خيال الظلّ العربيّ أحوال العجب أحوال الزمان»، ملحق النهار، العدد ٢١، سنة ١٩٩٢، ص ١٠-١٣.

(٤) - من مؤلّفات فاروق سعد في الشريعة والقانون:

- جرم سحب الشكّ بدون رصيد، مؤسّسة الكتاب المصرفيّ، بيروت، ١٩٦٤.

- تراث الفكر السياسيّ قبل «الأمير» وبعده (تعقيب يتضمّن عرضًا تحليليًّا لمؤلّفات الفكر السياسيّ السابقة لكتاب ماكيافللي، الأمير، واللاحقة له) نشر مع ترجمة كتاب الأمير إلى العربيّة، دار الآفاق الجديدة، ٢١ طبعة، آخرها ١٩٩٨.

- «المُوطّأ» للإمام مالك بن أنس (تقديم للنصّ مع تحقيقه)، الطبعات: الأولى ١٩٧٩، الثانية ١٩٨١، الثالثة ١٩٨٣، الرابعة ١٩٨٩، دار الآفاق الجديدة.

- صفات المنافق وعلاماته للفريابي (تقديم للنصّ مع تحقيقه)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٨.

- قانون القضاء الكونيّ، الطبعة الأولى، الأهليّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٧٨؛ الطبعة الثانية، الدار الجامعيّة، بيروت، ١٩٩٢.

- الأوزاعي إمام أهل زمانه وإمام لبنان على الزمان، نُشر في الكتاب الماسيّ لنقابة المحامين في بيروت سنة ١٩٩٣؛ طبعة تبرّع بنشرها الأستاذ تحسين الخيّاط ودار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، بيروت، ١٩٩٤، وقدّمتها مؤسّسات الدكتور محمّد خالد الاجتماعيّة لتوزّع مجّانًا.

بعض مقالاته التي كان يكتبها وينشرها في خلال الخمسينيّات في باب خاصّ به بعنوان «خواطر من كلّ مكان» في مجلّة **الخواطر** التي كانت تصدر في بيروت أسبوعيًّا ولم يكن عمره قد تجاوز السادسة عشرة، حيث تناول فيها موضوعات أدبيّة وفنيّة متنوّعة مقارنةً في الآداب والفنون. منها على سبيل المثال مقالاته عن «الغناء العربيّ»(٥) وغناء كلٍّ من أمّ كلثوم(٦) وعبد الحليم حافظ(٧) و«مسرحيّات فرقة يوسف وهبي» و«باليه المركيز كُويفاس» و«فرقة الأوبرا الإيطاليّة»(٨) و«سرّ شهرزاد»(٩) عن شهرزاد في الأدب والفنّ، وعلى الأخصّ مقاله المعنون «عندما يتطوّر الفنّ وتشترك الموسيقى مع الرسم في أداء صورة موحية»(١٠). وكان فاروق سعد في سنة الجامعيّة الأولى في الفنون التشكيليّة والقانون عندما كتب دراسات فنيّة مقارنة، منها دراسة في مجلّة **الثقافة الوطنيّة** عن «شهرزاد في هوليوود»(١١) تناول فيها بالمقارنة مع ألف ليلة وليلة الموضوعات والشخصيّات في الأفلام الأميركيّة المستوحاة من حكاياتها وشخصيّاتها. ومن مقالاته الفنيّة المقارنة مقالٌ نشرته مجلّة الآداب تناول فيه موضوعات فنيّة مقارنة لم يسبق تناولها باللغة العربيّة على هذا النحو الذي يتجلّى في عناوينها: «القضايا الإنسانيّة في أفلام شارلي شابلن»(١٢)، و«مسرحيّات شكسبير في

(٥) - فاروق سعد: «خواطر من كلّ مكان»، مجلّة الخواطر، بيروت، السنة ٢١، العدد ١٤، حزيران ١٩٥٥، ص ١٢.
(٦) - «خواطر من كلّ مكان»، **الخواطر**، السنة ١، العدد ٥، ١٢ أيّار ١٩٥٥، ص ٩.
(٧) - «خواطر من كلّ مكان»، **الخواطر**، السنة ١، العدد ١٣، ٦ تمّوز ١٩٥٥، ص ١١.
(٨) - «خواطر من كلّ مكان»، **الخواطر**، السنة ١، العددان ١٦ و١٧، ٣ آب ١٩٥٥، ص ١١، ٥٦-٥٧.
(٩) - «خواطر من كلّ مكان»، **الخواطر**، السنة ١، العدد ٢٧، ١٢ تشرين الأوّل ١٩٥٥. والسنة ١، العدد ٢٨، ١٩ تشرين الأوّل ١٩٥٥.
(١٠) - سعد: «خواطر من كلّ مكان»، **الخواطر**، السنة ١، العدد ١٨ و١٠ آب ١٩٥٥، ص ١٠.
(١١) - سعد: «شهرزاد في هوليود»، مجلّة **الثقافة الوطنيّة**، السنة الثامنة، العدد ٢، شباط ١٩٥٩، ص ٧٥-٧٦.
(١٢) - سعد: «القضايا الإنسانيّة في أفلام شارلي شابلن»، **الآداب**، بيروت، العدد ٣، آذار ١٩٥٩، ص ١١.

السينما»[١٣]، و«سلفادور دالي»[١٤].

نحو أربعين سنة من الإنتاج المتواصل

- تجلّت علاقة الدكتور فاروق سعد بالفنّ المقارن على المستوى الأكاديميّ نهجًا وموضوعاتٍ منذ بداية سيرته الإبداعيّة في دراسة التراث وتحقيقه والتأليف، وكان ذلك أوّلًا في كتابه **من وحي ألف ليلة وليلة** الذي صدر في بيروت عام ١٩٦٢ (المجلّد الأوّل) و١٩٦٥ (المجلّد الثاني)، والذي تناول فيه أثر **ألف ليلة وليلة** في الشعر والقصّة وأدب الأطفال وخيال الظلّ ومسرح الدمى والفنون المسرحيّة والفنون الموسيقيّة والفنون السينمائيّة والصحافة والإذاعة والتلفزيون عبر كلّ زمان ومكان، متناولًا الأعمال الفنّيّة المستوحاة منها، عارضًا موضوعاتها ومواقفها ونماذجها وشخصيّاتها، مقارنًا ومحلّلًا العلاقة بينها. وقد لَقِيَ هذا الكتاب منذ صدوره، ولا يزال، اهتمامًا وترحيبًا في أوساط الباحثين ودارسي الأدب والفنون عمومًا، الآداب والفنون التشكيليّة والأدب المقارن خصوصًا، فعُرضت محتوياتُه وتناولته أبحاثُ الأدباء والفنّانين العرب والمستشرقين في لبنان والبلاد العربيّة وأوروبّا. وقد نوّهت الدكتورة سُهير القلماويّ بهذا الكتاب[١٥]، كما أشار إليه الدكتور عبد الحميد يونس، أحد أبرز الروّاد العرب المعاصرين في دراسة الفنون الشعبيّة العربيّة، في **موسوعة الآداب والفنون الشعبيّة** وفي **معجم الفولكلور** المنشور في السبعينيّات[١٦]،

---

(١٣) - سعد: «مسرحيّات شكسبير في السينما»، **الآداب**، العدد ٧، تمّوز ١٩٥٩، ص ٥١-٥٥.

(١٤) - سعد: «سلفادُور دالي»، **الآداب**، العدد ٩، أيلول ١٩٦٠، ص ٥٦-٥٩.

(١٥) - **من وحي ألف ليلة وليلة**، م. س.، ج ٢، المقدّمة.

(١٦) - أنظر: مجلّة **الهلال**، القاهرة، عدد سبتمبر ١٩٦٨، د. عبد الحميد يونس: «موسوعة الآداب والفنون الشعبيّة»، ص ١٥٠؛ د. يونس: **معجم الفولكلور**، نشر مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٨٣، مادّة «ألف ليلة وليلة»، ص ٤٦.

كما أتى على ذكر مضمونهُ رشدي صالح في مقدّمة طبعة **ألف ليلة وليلة** التي أصدرتها دار الشعب في القاهرة[١٧]، واعتُمِد كتاب سعد هذا مرجعًا أساسيًّا في معظم كلّيّات الآداب والفولكلور وفي المراكز الثقافيّة والفنيّة والفولكلوريّة في البلاد العربيّة والأجنبيّة، وتناولته أطاريح جامعيّة عديدة في لبنان والخارج، منها مثلًا أطروحة الأستاذ خالد عبد الصمد التي نوقشت في كلّيّة الآداب في الجامعة اللبنانيّة في مطلع الستّينيّات، وأطروحة الدكتور مصطفى عبد الغنيّ التي نوقشت في كلّيّة الآداب في جامعة القاهرة عن شهرزاد في الفكر العربيّ في مطلع الثمانينيّات ونشرتها دار الشروق في القاهرة[١٨].

ولا تقتصر قيمة كتاب **من وحي ألف ليلة وليلة** على الجهود التي بذلها المؤلّف في التنقيب عن الأعمال الفنيّة المستوحاة من **ألف ليلة وليلة** في الآداب على اختلاف جنسيّاتها، والفنون على اختلاف أنواعها، وفي جميع الأزمنة والأمكنة، بل تتعدّاها أيضًا إلى إبراز المؤلّف عالميّة التراث الشعبيّ العربيّ وإنسانيّته من خلال تناول تأثيره في الآداب والفنون، وفي إحداثه ميدانًا جديدًا يتجاوز الأدب المقارن إلى الفنّ المقارن ويشكّل بحدّ ذاته مادّةً من موادّ المعارف الإنسانيّة. ولقد تكرّست ضرورة هذا الفنّ المقارن وأهمّيّته بما صدر في ما بعد من مؤلّفات في العالم في ضوء كتاب **من وحي ألف ليلة وليلة**، وما نُشر من مقالات وقُدِّم من أطاريح في العديد من جامعات العالم تنادي بهذا الفنّ وبتقريره كأنموذج للدراسات الأدبيّة الفنيّة المقارنة.

- وفي تمثيليّة **منصّة الإعدام** (١٩٦٧) التي استوحاها الدكتور سعد من إحدى حكايات **ألف ليلة وليلة**، نجد تطبيقًا عمليًّا فذًّا لتجربة جماليّة فريدة بنوعها في الفنّ المقارن، وذلك ببنائه الحكاية المستوحاة من

---

(١٧) – أنظر مقدّمة أحمد رشيد صالح لطبعة دار الشعب في القاهرة، ج ١.

(١٨) – د. مصطفى عبد الغنيّ: **شهرزاد في الفكر العربيّ الحديث**، دار الشروق، القاهرة، ص ١٤١–١٦١.

ألف ليلة وليلة بناء دراميًّا مقارنًا في جنس أدبيّ - فنّيّ هو التمثيليّة التلفزيونيّة يقوم على أساس تشكيليّ هو تناوب وتكرار الوحدات وأجزاء الوحدات الزمنيّة والمكانيّة، مستعيرًا لذلك بناء الرقش العربيّ (أرابيسك). وقد مهّد الدكتور سعد لهذه التمثيليّة بمقدّمة مقارنة توضيحيّة. وهذا ما جعل هذه التمثيليّة موضوعًا لأطاريح جامعيّة للدراسات العليا قدّم إحداها الأستاذ رافع عبد الخالق في الولايات المتّحدة واثنان في لبنان هما الأستاذة رندى مزّاوي في الجامعة الأميركيّة اللبنانيّة والمهندسة ميرفت المصريّ في معهد الفنون الجميلة في الجامعة اللبنانيّة[١٩].

- ومهّد الدكتور سعد لمسرحيّته **عودة شهريار** (١٩٦٨) بمقدّمة اعتمد فيها نهج الدراسات المقارنة مبرّرًا تبنّيه، في بناءٍ مسرحيّ، نوعًا من الأنواع الأدبيّة الفنّيّة وهو الدراما لتطبيق تفسيره الأسطورة الشرقيّة في ضوء أسطورة غربيّة ذات أصل شرقيّ، وذلك باعتماده، في مسرحيّته لبناء شخصيّة شهريار وتفسيره لسلوكه إزاء النساء، نموذج شخصيّة الدُون جُوان في سلوكه المعروف تجاه المرأة، معطيًا لسلوك تلك الشخصيّة الشرقيّة مبرّرًا معقولًا وتفسيرًا منطقيًّا لم يسبق أن أعطيَ لشخصيّة شهريار في المئات من الأعمال المسرحيّة والقصصيّة والسينمائيّة التي استوحت أسطورته[٢٠]. وفي مقدّمة فاروق سعد للمسرحيّة تحليل لأنموذج دُون

---

(١٩) - منصّة الإعدام (تمثيليّة للتلفزيون)، الطبعة الأولى، المكتب التجاريّ، بيروت، ١٩٦٧: بناء دراميّ على أساس التكوين الزخرفيّ العربيّ. كانت هذه التمثيليّة التلفزيونيّة موضوعًا لأطاريح جامعيّة:
- تكوين الدراما العربيّة والفنّ الإسلاميّ، رسالة دراسات عليا (باللغة الإنكليزيّة) لِرَندى مزّاوي (كلّيّة بيروت الجامعيّة، بيروت، ١٩٨٠)؛ سينوغرافيا لميرفت المصري على تمثيليّة منصّة الإعدام (مشروع دراسات عليا، قسم الهندسة الداخليّة، معهد الفنون الجميلة، الجامعة اللبنانيّة، ١٩٨٥)؛ سيناريو عن تمثيليّة منصّة الإعدام التلفزيونيّة للأستاذ رافع عبد الخالق (رسالة دراسات عليا باللغة الإنكليزيّة، جامعة بوسطن، الولايات المتّحدة الأميركيّة، ١٩٨٦).

(٢٠) - عودة شهريار (مسرحيّة) = (تطبيق فنّيّ مقارن في استعارة شخصيّة أسطوريّة غربيّة=

جُوان في الأعمال الفنيّة والأدبيّة في العالم ومقارنة بين أصولها وعرضِها وتفسيرها لها، مقدّمًا تفسيرًا هو الأوّل من نوعه في تفسير سلوك شهريار وذلك بتقريره أنّ شخصيّة دون جوان ليست غريبة عن التراث العربيّ بل هي موجودة متكاملة في شخصيّة أبي عامر التي تناولها ابن حزم الأندلسيّ في باب الهَجْر من كتابه **طوق الحمامة**. وقد أشار إلى هذا التفسير الدكتور مصطفى عبد الغنيّ في أطروحته الآنفة الذكر(٢١).

وفي أعماله الأخرى التي ظهرت بعد ذلك، استمرّ الدكتور سعد في سَيْره على خطّ الأدب المقارن، فقد تناول في كتابه **مع بخلاء الجاحظ** (١٩٧١)، الأعمال الأدبيّة التي عالجت موضوع البخل والبخلاء أثرًا وتأثيرًا، مثل أعمال أرِيُسْتُو وبن جونسون ولوپ دي ڤيچا وشكسبير وموليير وشاپرو وغولْدُوني وغُوغُول وباراك وسواهم، مواضيعَ ومواقفَ وشخصيّات، وذلك في معرض معالجته لمحتويات كتاب **البخلاء** ومواضيعه، واستعراضه لنماذجه محلّلًا مفسّرًا من خلال أقوالها وسلوكها ونفسيّاتها، ممّا أتاح للقارئ أن يطّلع على معلومات ومقارنات مفيدة بين ما كتبه الجاحظ في البخل وما كتبه أرِسْتُوفان ومِيناندرْ وبلُوت ولُورِنزِينو دي مِدِيسي ولاريفي(٢٢).

=إسبانيّة، هي أسطورة الدون جوان الإسبانيّة، لتفسير شخصيّة أسطوريّة شرقيّة عربيّة هي شهريار، في عمل مسرحيّ مع مقدّمة تتناول شخصيّة كلٍّ من شهريار والدُون جُوان في الآداب والفنون في العالم. - الطبعة الأولى، المكتب التجاريّ، بيروت، ١٩٦٨.

أنظر: د. ر.: «شهريار دون جوان وشهرزاد مراهقة ولا خيانة زوجيّة في ما حدث لها»، جريدة **النهار**، العدد ١٠٦٨٩ تاريخ ١٣ أيّار ١٩٧٠.

(٢١) - أنظر م. س.، هامش رقم ١٨.

(٢٢) - **مع بخلاء الجاحظ** (دراسة تعرض ما ورد في كتاب الجاحظ مع تحليل مقارن لموضوع البخل ونماذج البخلاء في آداب العالم والكتابات والأعمال الفنيّة والأدبيّة التي تناولت البخل مع منتخبات من الكتاب)، الطبعة الأولى، الشركة اللبنانيّة للكتاب، بيروت، ١٩٧١؛ الطبعات: الثانية، ١٩٧٨، والثالثة، ١٩٨٠؛ الرابعة، ١٩٨٣؛ الطبعة الخامسة، ١٩٩١، دار الآفاق الجديدة، بيروت؛ السادسة، ١٩٩٥؛ والسابعة، ١٩٩٨.

وفي الدراسة التي قَدَّم بها الدكتور سعد طبعته لكتاب **طوق الحمامة** لابن حزم الأندلسيّ (١٩٧٢) التي حقّقها تحت عنوان «وثيقة عن الحبّ من الفردوس المفقود»[٢٣] تناول فيها بالمقارنة، في ضوء منهجيّة دراسة الأدب المقارن، العديدَ من الأعمال الفلسفيّة والأدبيّة والفنيّة في العالم التي عالجت موضوع الحبّ، السابقة على كتاب ابن حزم الأندلسيّ واللاحقة له، كاشفًا ومحلّلًا من خلال ذلك جوانب مهمّة من العلاقات الحضاريّة والإنسانيّة المباشرة وغير المباشرة، الظاهرة وغير الظاهرة، بين العرب والأوروبيّين، معرّفًا العديد من الأعمال الفنيّة العربيّة والأجنبيّة التي تناولت موضوع الحبّ وظلّت مجهولة أو بعيدة عن التناول العامّ ردحًا طويلًا من الزمن، مقارنًا بينها، مبيّنًا قيمتها الاجتماعيّة والثقافيّة والتاريخيّة. والجدير بالذكر أنّه بعد عقدين عاد الدكتور سعد إلى كتاب طوق الحمامة ليَدْخُل به فنَّ الشرائط المصوَّرَة في كتاب طوق الحمامة، فيكتب سيناريو شريط مصوّر ويرسم بعض لوحاته، حيث عرض مواقف وشخصيّات ابن حزم في كتابه **طوق الحمامة** ذات الانتماء المقارن[٢٤].

وقدّم فاروق سعد لكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات لزكريّا القزوينيّ (١٩٧٣)[٢٥] محدّدًا انتماء هذا الكتاب إلى ما يسمّى

---

(٢٣) - **طوق الحمامة** لابن حزم (دراسة مطوّلة قدّم لها لتحقيق النصّ، قوامها تحليل أدبيّ مقارن لكتاب ابن حزم ولما كتب عن الحبّ في الآداب العالميّة)، دار مكتبة الحياة، بيروت، الطبعات: الأولى، ١٩٧٢؛ الثانية، ١٩٧٥؛ الثالثة، ١٩٨٠؛ الرابعة ١٩٩٢.

- أنظر: «سليم باسيلا على كتابين لفاروق سعد، **قانون وطوق الحمامة**»، جريدة النهار، ٢٩ أيلول ١٩٧٤؛ .I.M., «Au Xème siècle on aimait comme aujourd'hui. Vu par Farouk Saad, le *Collier de Pigeon* de Ibn Hazm Al-Andaloussi», *L'Orient-Le-Jour*, N° 617, 22 janvier 1973.

(٢٤) - إطّلعنا لدى فاروق سعد على الأصل وهو قيد النشر.

(٢٥) - **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات** للقزوينيّ (مقدّمة تحليليّة وتنسيق للنصّ وفهرسته)، الطبعات: (دار الآفاق الجديدة) بيروت: الأولى ١٩٧٣، الثانية ١٩٧٧، الثالثة ١٩٧٨، الرابعة ١٩٨١، الخامسة ١٩٨٣.

كتب العجائب Mirabilia عارضًا محتوياته وكاشفًا قيمته الحضاريّة قديمًا وحديثًا. ولم يقف دورُه على تقديمه، بل عمد كذلك إلى تنسيقه مبرزًا أقسامه وفصوله وموادّه بشكل يسهّل على الباحث الرجوعَ إليه وعلى القارئ مطالعتَه. ثمّ ختمه بفهارس تفصيليّة وبجدول يصنّف موضوعاته على أساس العلوم والمعارف الإنسانيّة المعاصرة. والجدير بالذكر أنّه، وعندما صدرت الطبعة الجديدة العربيّة لكتاب **تراث الإسلام** التي كتبها جماعة من المستشرقين ونُشرت في سلسلة «عالم المعرفة» في الكويت، كان كتاب **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات** الذي قدّم له وحقّقه الدكتور سعد، أحد مراجع الجزء الثالث من هذه الطبعة(٢٦).

ثمّ قدّم الدكتور سعد لطبعته كتابَ **حيّ بن يقظان** لابن طفيل (١٩٧٤)(٢٧) بعد تنسيق نصّه تنسيقًا يسهّل على القارئ تتبّع سياقه. تناوَل الدكتور سعد في المقدّمة سيرة المعرفة الإنسانيّة عبر سيرة حيّ بن يقظان، ربيب الظبية المتوحِّد وصاحب الفطرة الفائقة، الذي ارتقى بالمعرفة من الحواسّ والتجربة إلى المعرفة العقليّة القائمة على نتائج ومعطيات ما جرَّبه وخبره في عالم الكون وفساده حتّى خلوصه إلى المحكمة الشرقيّة. ثمّ درس أنموذج قصّة حيّ بن يقظان ونظائره في الفلسفة والآداب والفنون المقارنة، وذلك في ضوء الفلسفات

---

(٢٦) - جوزف شاخت وكليفورد بوزورث: **تراث الإسلام**، ترجمة د. حسين مؤنس ود. إحسان صدقي العمد، مراجعة د. فؤاد زكريّا، عالم المعرفة، ج ٢، ط ٣، العدد ٢٣٤، حزيران ١٩٩٨، ص ٣٢٧، هامش ١٣٩.

(٢٧) - حيّ بن يقظان لابن طفيل (مقدّمة تشتمل على دراسة مطوّلة للنصّ المحقّق، تتضمّن دراسة تحليليّة مقارنة لقصّة حيّ بن يقظان والقصص المستوحاة منها ولشخصيّة حيّ ونظائرها في الآداب والفنون في العالم، يليها نصّ القصّة) - لغاية ١٩٩٦ خمس طبعات - ٤ طبعات، دار الآفاق الجديدة، بيروت، آخرها الخامسة، ١٩٩٢؛ وطبعة الدار العربيّة للكتاب، تونس (ط ٤) ١٩٨٣؛ ط ١، ١٩٧٤؛ ط ٢، ١٩٧٨؛ ط ٣، ١٩٨٠. أنظر: إدوار الزغبي: «فاروق سعد دليلنا إلى ابن طفيل وحيّ بن يقظان»، جريدة النهار، ١٢١٣٦، تاريخ ٣٠ أيار ١٩٧٤.

الإسلاميّة والهنديّة والصينيّة، وكما تبدو في ظاهرتَي التصوّف والإشراق وقارنَ بينها وبين قصّة حيّ بن يقظان للسهروردي وسلامان وإبسال لجامي. وعرض علاقات أتباع مذهب الكُويكِرْز برسالة حيّ بن يقظان لابن طفيل، كما قارنها بآداب المدن الفاضلة وتطرّق إلى آراء العالِم النفسانيّ يُونْغ ودرس قصّة ابن طفيل وقارنها بقصّة النقّادة لغراسيان، وقارن أنموذج حيّ بنماذج مُوغْلي في كتاب الأدغال الثاني لكِبْلِنْغ ورُوبِنْسُن كرُوزُو لدانيل دُوفو، وطرزان لإدغار رايس بوروزو، ونظائرها في آداب العالم وفنونه. ودخل الدكتور سعد مجال الفنّ المقارن، الذي بدأه في كتابه من وحي ألف ليلة وليلة وفي كتبه اللاحقة، عندما ذهب إلى درس أصداء عالَم حيّ بن يقظان في الفنون التشكيليّة والسينما. وبعد عشر سنوات عاد الدكتور سعد إلى حيّ بن يقظان ليعرض أنموذجه البشريّ في سيناريو شريط مصوّر جعل به شخصيّة حيّ بن يقظان تضاهي بل وتنافس شخصيّتي مُوغلي وطرزان في جاذبيّتها الإيحائيّة وسلوكها المشوّق وشعبيّتها المحبّبة[٢٨].

- وجاءت دراسة الدكتور سعد الوافية التي قدّم بها طبعته لكتاب كليلة ودمنة لابن المقفّع (١٩٧٧)[٢٩] مادّة غزيرة للباحثين في موضوع الأنواع الأدبيّة في الأدب المقارن، إذ تناولت بالتحليل المقارن أثرًا وتأثيرًا وموضوعاتٍ ومواقفَ وشخصيّاتٍ بشكلٍ يكاد يكون كاملًا، جميعَ الأعمال الأدبيّة العربيّة والأجنبيّة التي تنتمي إلى نوع خرافة الحيوان (Fable) وأعلامِها، أمثال: بَيْدَبا وإيزُوب ولُقْمان وأحيقار

---

(٢٨) - حيّ بن يقظان (سيناريو: فاروق سعد، رسوم: جميل المصريّ)، دار بساط الريح، بيروت، ١٩٧٨.

(٢٩) - كليلة ودمنة لابن المقفّع (دراسة مطوّلة قدّم بها لتحقيق النصّ، تقوم على مقارنة لفنّ الخرافة في العالم، والأعمال الشعريّة والنثريّة الموضوعة فيه)، وموقع كتاب كليلة ودمنة فيها، مع دراسة مقارنة لأثر فنّ الخرافة في الفنون التشكيليّة والسينمائيّة). الطبعات: الأولى ١٩٧٨، الثانية ١٩٨٠، الثالثة ١٩٨٣، الرابعة ١٩٨٦، دار الآفاق الجديدة، بيروت.

وبابرياس وفيدْر وابن المقفّع ولافُونتين وفينلُون وفلُوريان وكريلُوف وتولُستُوي وشَوقي وأنُوي وغيرهم، وقد قارن بين خرافاتهم وخرافات ابن المقفّع محلّلًا أعمالهم، دارسًا أثرها وعلاقاتها بعضها ببعض، داخلًا بها مجدِّدًا مجالَ الفنّ المقارن من خلال تناوله أثرها في الفنون التشكيليّة وأدب الأطفال والرسوم المتحرّكة وسينما الدمى والسينما والمسرح والتلفزيون في العالم.

- وكشف الدكتور سعد في مقدّمة لكتاب **تداعي الحيوانات على الإنسان لإخوان الصفا** (١٩٧٧)(٣٠)، اعتمد فيها نهج دراسة الأدب المقارن، انتماءَ هذه الرسالة إلى نوع أدبيّ غير خرافات الحيوان، وهو ملحمة الحيوان التي عرفتها فلسفات وآداب وفنون العالم، أمثال: حكاية الثعلب (رِينار) الفرنسيّة، ومنطق الطير للشاعر فريد الدين العطّار، وحكاية داستان موشي وكربه الفارسيّة، وقصّة الوردة والبلبل لأوسكار وايلْد، وكتابَي الأدغال لكبلنغ. وقد عرض آراء العالم الفولكلوريّ ألكسندر كرَابْ مبيّنًا العناصر التي يقوم عليها هذا الفنّ، مقارنًا بينه وبين فنّ خرافة الحيوان، معالجًا الآثار والأعمال الفلسفيّة والأدبيّة الأُخرى التي تنتمي إلى ملحمة الحيوان.

- وفي كتابه **مع الفارابي والمدن الفاضلة** (١٩٨٢)(٣١) عرض الدكتور سعد بالمقارنة صِيَغ المدن الفاضلة في الأدب والفلسفة والفنّ لينتقل من ذلك إلى مناقشة مسألة ما إذا كان ثمّة علاقة بين قصص المدن الفاضلة (Utopie) وقصص الخيال العلميّ (Science-Fiction) منبّهًا إلى

---

(٣٠) - **تداعي الحيوان على الإنسان لإخوان الصفا** (مقدّمة تحليليّة للنصّ تتناول، من جملة ما تتناوله، ملحمة الحيوان وخرافة الحيوان والأعمال الأدبيّة التي تنتمي إلى كلّ منهما). - الطبعات: الأولى ١٩٧٧، الثانية ١٩٨٠، الثالثة ١٩٨٣ (دار الآفاق الجديدة، بيروت).

(٣١) - **مع الفارابي والمدن الفاضلة** (دراسة تحليليّة مقارنة للمدينة الفاضلة ونظائرها ومضادّاتها في التراث الأدبيّ والفلسفيّ العالميّ)، - الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٩٨٢.

أوجه التشابه والاختلاف ليخرج إلى طرح رأي أحدَثَ اتّجاهًا جديدًا في فهم هذين النوعين الأدبيّين، عندما اعتبر أنّ لكلّ منهما ذاتيّته المستقلّة. كذلك توصّل إلى الرأي نفسه عندما قارن بين قصص المدن الفاضلة وما يسمّى بأدب الآخرة الذي تنتمي إليه المقاطع التي تناولت إقامة عولس (أوليس)، بطل ملحمة الأوديسّة، في جزيرتَي أيايا وأوجيجا، والمقاطع التي أشار فيها هيسيودُ إلى جزر السعداء في كتاب الأيّام والأعمال، وملحمة جلجامش، ومسرحيّة الضفادع لأريستوفان، ومسامرات الأموات للوقيانوس السميساطيّ، والتوابع والزوابع لابن شهيد، ورسالة الغفران للمعرّي، والكوميديا الإلهيّة لدانتي، والفردوس المفقود لمِلْتون. ثمّ عرض بالمقارنة، مصادرَ وموضوعًا وبناءً فنّيًّا، بين قصص المدن الفاضلة والعوالم المفقودة والبائدة والمخفيّة (أطلَنْتِس، أَرَم ذات العماد، الواق واق، مدينة النحاس، إلخ . . .) وأخبار مدن العجائب (رحلة التاجر سليمان، نخبة الدهر في عجائب البر والبحر، عجائب الهند، بزرك بن شهريار إلخ . .) وقصص مدن الخيال (قصص رايدر هجارد مثلًا) وقصص الطبيعة العذراء، وقصص حيّ بن يقظان، وكتابي الأدغال لكبلنج إلخ . . .

وفي كتابَيْه جحا ونوادره (١٩٨٢)[٣٢]، وقراقوش ونوادره (١٩٩٠)[٣٣] وفي مقدّمة إيمائيّته صعود مَداس الطنبوريّ وسقوطه

---

(٣٢) - جحا ونوادره (دراسة تحليليّة مقارنة للنوادر الجحويّة ومصادرها وللنماذج الجحويّة في آداب العالم والأدب العربيّ، ألحق بها نصوصًا قدّم بها لمجموعة كبيرة من نوادر جحا)، دار الآفاق الجديدة، بيروت: الطبعة الأولى ١٩٨٢، الطبعة الثانية ١٩٨٤، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، الطبعة الرابعة ١٩٩٠.

(٣٣) - قراقوش ونوادره (دراسة تحليليّة مقارنة للشخصيّات التي تحمل اسم قراقوش في التاريخ والأسطورة، ولشخصيّة قراقوش في النوادر القراقوشيّة، مع تحقيق مقارن لنصوص النوادر ومصادرها ونظائرها في التراث العربيّ)، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٠. أنظر: زينب حمّود: «من الجاحظ إلى جحا فقراقوش والنوادر. فاروق سعد وكلّ ما كان في قديم الحكاية»، جريدة الأنوار، بيروت، العدد ١١١٣٥، تاريخ ٢٠ آذار ١٩٨٢.

(١٩٨٧)[٣٤] عرض الدكتور سعد نماذج إنسانيّة من التراث العربيّ (جحا، قراقوش، الطنبوريّ) ونوادرها التي أصبحت عالميّة فانتقلت من أدب إلى أدب ومن فنّ إلى فنّ، كاشفًا جوانب تكاد تكون مجهولة أو غير شائعة، عارضًا مصادر النوادر، محلّلًا مقارنًا بينها. ولا يقف في كتاب **قراقوش ونوادره** عند البحث في ضوء الأدب المقارن، بل يقدّم تحقيقًا مقارنًا حيث يورد نصّ النادرة ويورد نصّ نظائرها السابقة واللاحقة عارضًا بذلك مدى ما فيها من تأثّر أو تأثير.

وعالج الدكتور سعد، في تحقيقه وشرحه **لمقامات بديع الزمان الهمذانيّ** (١٩٨٢)[٣٥]، فنّ المقامات من خلال تناوله صورة فنّ المقامة الشكليّة الأُولى ومظاهر معالجة موضوع المقامة قبل الهمذانيّ، ثمّ فنّ المقامة عند بديع الزمان. وقد عرض على التوالي لمقامة ابن بطلان الطبّيّة، ومقامات الغزاليّ والسمعانيّ والحريريّ والزمخشريّ والسهروردي والبصريّ والكازرونيّ والشابّ الظريف وابن الورديّ واليازجيّ، ثمّ تناول أثر المقامات في مسرح خيال الظلّ، كما تناولها كمظهر مسرحيّ عربيّ من العصور الوسطى. ثمّ عرض أثرها في

---

(٣٤) - **صعود مداس الطنبوري وسقوطه** (هرجة إيمائيّة) - الطبعة الأولى، دار اليراع، بيروت، ١٩٨٧ - اقتبسها وأعدّها لمسرح الدمى للأطفال وأخرجها: فاتن حميصي، عُرضت تحت عنوان **الطنبوري لابس حافي**؛ تصميم الدمى وإخراجها: كريم دكروب؛ كلمات: طارق شومان؛ موسيقى وألحان: أحمد قعبور.
أنظر: عصام محفوظ، جريدة النهار، العدد ١٦٦٧٥، تاريخ ١٢ نيسان ١٩٨٧؛ محمّد علي فرحات: «مهزلة إيمائيّة من فاروق سعد، صعود مداس الطنبوريّ وسقوطه»، جريدة السفير، العدد ٤٥٤٧ تاريخ ٢٨/ ١/ ٨٧.
Irène Mosalli: «Quand l'oppresseur ne quitte pas l'opprimé d'une semelle», *L'Orient-Le Jour*, N° 5854, 9 février 1987.

(٣٥) - **مقامات بديع الزمان الهمذانيّ** (مقدّمة تحليليّة مقارنة لفنّ المقامة على أساس آداب العالم والأدب العربيّ ونماذجه وتحقيق للنصّ)، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.
أنظر: إبراهيم العريس: «فاروق سعد نشر مقامات الهمذانيّ»، **مجلّة المقاصد**، بيروت، السنة ٣ العدد ٢٠، كانون الأوّل ١٩٨٣.

الآداب الأجنبيّة الشرقيّة والغربيّة، حيث تناول بالمقارنة والتحليل مقامات الهمذانيّ ومقامات البلْخيّ وجهار مقاله باللغة الفارسيّة، ومقامات عبد يشوع أسقف نصيبين بالسريانيّة، وقصص الشطّار والروايات التشرّديّة بالإسبانيّة، وقصص المتسوّلين في الأدب الفرنسيّ، كما في قصّة فرانسيون الهزليّة لشارل سُورِل، وجِيْل بْلا لُوساج، وموت الحبّ لغُوتيه، وأحدب نوتردام لڤيكتور هيجو، ومَلِك النَّوَر لميشال زيفاغو، وقصّة لافِيلُو لكرِتيان دِي ترُوا. كذلك في الأدب العربيّ حيث تناول بالمقارنة والتحليل أثر مقامات الهمذانيّ بحديث عيسى بن هشام، للمويلحيّ، وقصّة عيسى بن هشام يدافع عن رأسه في الحمّام، لرئيف خوري، ومسرحيّة مقامات بديع الزمان للطيّب الصديقيّ المقتبسة عنها. وتناول الدكتور سعد فنّ المقامة كجنس أدبيّ، مقارنًا بين ما هو عليه عند العرب وعند بقيّة الأمم، متناولًا نماذجه، مقارنًا بينها وبين نظائرها في آداب الأمم الأخرى وفنونها، كلّ ذلك في منهجيّة تربط المقارنات بالجوانب الاجتماعيّة والاقتصاديّة والنفسيّة.

وفي سيناريو عصيان في معتقل الزمان، سنة ١٩٨٦[٣٦] المعدّ للعرض في خيال الظلّ والرسوم والدمى المتحرّكة، حرّك فاروق سعد المعدن الجامد فجعل من ساعةِ مَنزلٍ مسرحًا لأحداث لا تخلو من دلالات، في طرحه لمشكلة الحياة والزمن عندما جعل كلًّا من عقربَي الدقائق والساعات ووجْهِ الساعة وأرقامها والبندول والثقل وغيرِها من أجزاء الساعة، أبطالًا للسيناريو يؤدّي كلٌّ منهم دوره فيه محاورًا أو مناجيًا نفسه في إيقاع دراميّ مشوّق.

---

(٣٦) - عصيان في معتقل الزمان، (سيناريو لخيال الظلّ ومسرح الدمى وسينما الرسوم المتحرّكة)، الطبعة الأولى، دار اليراع، بيروت، ١٩٨٦.
أنظر: «سيناريو لمسرح خيال الظلّ. فاروق سعد محاولة اختبارية على التراث»، جريدة السفير، بيروت العدد ٤٤١٦، ١٤ أيلول ١٩٨٦.

وفي مسرحيّة **الجاحظ تفرّج وحكى**، جمع الدكتور سعد بين عدّة فنون مسرحيّة: المسرح البشريّ، ومسرح الدمى، ومسرح الإيماء وخيال الظلّ.

- وجمعت كارمن إيماء (سنة ١٩٩٨) الروائح والأطعمة والمشروب إلى جانب التعبير الجسمانيّ بالإيماء وخيال الظلّ والموسيقى والرقص التعبيريّ. كما استوعبت هذه الإيمائيّة الموشّح الأندلسيّ إلى جانب موسيقي تتابعات وأوبرا كارمن لبيزيه ومقطوعات التانغو والباسُو دُوبلِه، فكانت إيمائيّة موسيقيّة مشمومة مُذاقة تثير حواسّ المتفرّج الأربع: النظر والسمع والشمّ والذوق(٣٧).

وفي الشرائط المصوّرة كان لفاروق سعد بناء دراميّ جديد (الموضوع) وتشكيليّ (السيناريو) لأعمال تراثيّة عربيّة في هذا الميدان، حيث قدّم من التراث الأدبيّ العربيّ سيناريو حذاء الطنبوري(٣٨)، ومن التراث الفلسفيّ العربيّ حيّ بن يقظان(٣٩). كما أعاد بناء سيناريو قصّة فيلم **لصّ بغداد**، إخراج ألكسندر كوردا سنة ١٩٣٩، المستوحى من عالم **ألف ليلة وليلة**، بكتابته على شكل شريط مصوّر(٤٠).

---

(٣٧) - كارمن إيماء (إيمائيّة موسيقيّة مشمومة مذاقة)، بيروت، ١٩٩٨.
مي منّى: «كارمن إيماءة ومذاقًا وطربًا وشميمًا»، جريدة النهار، العدد ٢٠٠٢١، تاريخ ١٤ نيسان ١٩٩٨، ص ٢١.
د. يعقوب الشدراوي: «كارمن فاروق سعد مشمومة مذاقة: فنون العرض مجموعة»، جريدة السفير، العدد ٧٩٨٤، ١ أيّار ١٩٩٨، ص ١٣.
M.G., «Carmen Mime ou le dernier amour de Carmen», *L'Orient-Le Jour*, N° 9173, 22 Janvier 1998, p. 6.

(٣٨) - حذاء الطنبوري (رسوم جميل المصري)، دار بساط الريح، بيروت، ١٩٧٨.
أنظر:
Michèle Standjofski: «La nouvelle bande dessinée libanaise, Art. Farouk Saad», Goethe Institut, Beyrouth, s.d.

(٣٩) - حيّ بن يقظان (سيناريو فاروق سعد، رسوم جميل المصري)، م.ص..

(٤٠) - فتى بغداد (سيناريو فاروق سعد، رسوم عبد العزيز تاعب)، دار الشروق، القاهرة - بيروت، ١٩٧٤.

الخاتمة

قد طوّر الدكتور فاروق سعد في كتابه الموسوعيّ **خيال الظلّ العربيّ**[٤١] أدواته المعرفيّة ومنهجيّته المقارنة إلى حدّ كبير وإلى مستوى راق، بحيث عالج بشموليّة خيال الظلّ العربيّ الذي تتلاقى فيه عدّة فنون. فتناوله من جذوره الشرقيّة المختلفة وقارن بينها وبينه، ثمّ رصد الأنواع التي شاعت في بيئاتنا لهذا الفنّ الشعبيّ العريق والموضوعات التي عرضت لها الظلّيّات العربيّة. وهي ظلّيّات ذات أشكال مسرحيّة متنوّعة تقصر وتطول في بناء دراميّ وتكوين تشكيليّ، كما أنّ لها صياغتها اللغويّة التي تترجّح عمومًا بين العامّيّة والفصحى، إذْ أنّ الموسيقى والأزجال والأغنيات مصاحبة لها. وقد وقف الدكتور سعد عند هذه النواحي جميعها وأشبعها بحثًا مستفيضًا، ومقارنةً وافية، كما عرض بتوسّع لأعلام خيال الظلّ العربيّ منذ القرن السادس الهجريّ/الثاني عشر الميلاديّ إلى يومنا هذا. وقد اعتمد في مؤلّفه الموسوعيّ الذي بلغ الألف والثلاثماية صفحة من القطع الكبير، والذي اشتمل على مئات الصور التوضيحيّة والتزيينيّة، على مكتبة ذاخرة تعجّ بالمخطوطات والكتب العربيّة للقدماء والمحدثين، وبالأبحاث والمقالات، كذلك بالمراجع الأجنبيّة الغزيرة في لغات عديدة، بحيث بلغت مصادره ومراجعه الكتابيّة التسعمائة، فضلًا عن المصادر والمراجع البصريّة والسمعيّة من أفلام وشخوص وصور فوتغرافيّة وخرائط. وهذا العمل الجامع الشامل تطلّب من واضعه الدكتور سعد سنوات عديدة من البحث والتنقيب والقيام بالأسفار شرقًا وغربًا حتّى تحصّل له هذا السِفر الحافل بالنواحي التراثيّة والتاريخيّة والجغرافيّة والمسرحيّة والتشكيليّة والموسيقيّة.

ولم تَخْلُ من المقارنات كتبه فنّ الإلقاء العربيّ الخطابيّ والقضائيّ والتمثيليّ[٤٢]، فنّ الرسم بالقصّ العربيّ من الأمير مسعود إلى عبدالله

---

(٤١) - أنظر هامش الرقم (٢).

(٤٢) - فنّ الإلقاء العربيّ الخطابيّ والقضائيّ والتمثيليّ، الطبعة الأولى، الشركة=

الشهّال[٤٣]، ورسالة في الخطّ وبري القلم لابن الصائغ[٤٤]، بل والكتب التي تناول بها سِيَر الأدباء والفنّانين ونتاجهم، مثل: غراميّات عُمر بن أبي ربيعه في أخباره وشعره[٤٥]، وباقات من حدائق ميّ[٤٦]، وسلوى حجازي شاعرة الحنان والياسمين[٤٧]، ورشيد وهبي فنّان عصر ومعلّم أجيال[٤٨]،

= العالميّة للكتاب، بيروت، ١٩٨٦؛ الطبعة الثانية، شركة الحلبي التجاريّة، بيروت، ١٩٩٨.

(٤٣) - فنّ الرسم بالقصّ العربيّ، من الأمير مسعود إلى عبدالله الشهّال، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٤.

(٤٤) - **رسالة في الخطّ وبَرْي القلم لابن الصائغ** (مقدّمة تحليليّة مقارنة مع نشر النصّ محقّقًا)، الطبعة الأولى، شركة المطبوعات، بيروت، ١٩٩٧.

M.G.: «Farouk Saad en parle et en écrit. La Calligraphie arabe toute une épopée», *L'Orient-Le Jour*, N° 9029, 4 août 1997, p. 6.

(٤٥) - **عمر بن أبي ربيعة في أخباره وشعره** (مقدّمة تحليليّة ونشر النصّ الكامل لأخبار عمر في **الأغاني** للأصبهاني، والنصّ الكامل لقصائده في الديوان وخارجه)، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٩٧.

أنظر:

حنان حمّود: «د. فاروق سعد يتقفي غراميّات الشاعر عمر بن أبي ربيعة»، جريدة **الأنباء**، الكويت، العدد ٧٥٠٤، تاريخ ٩ نيسان ١٩٩٧.

ميخائيل خوري: «ليت هنئًا أنجزتنا ما تعِد: كتاب جديد عن غراميّات عمر بن أبي ربيعة»، **الحياة**، العدد ١٢٥٦٦، تاريخ ٢٦ تمّوز ١٩٩٧.

(٤٦) - **باقات من حدائق ميّ** (سيرة ميّ زيادة مع منتخبات من تراثها). الطبعات: الأولى: منشورات زهير بعلبكي، بيروت، ١٩٧٣؛ الثانية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠؛ الثالثة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣.

أنظر: سعيد عقل: **كلمات**، ٧ (كتاب فاروق سعد باقات من حدائق ميّ)، جريدة **لسان الحال**، العدد ٢٢٤٧١، السنة ٢٩٦، تاريخ ٢٩ آذار ١٩٨٣، ص ١.

I.M.: Deuxième édition de *Bouquets du jardin de May* de Farouk Saad. La troisième édition est en cours», *L'Orient-Le Jour*, N° 3551, lundi 14 juillet 1980.

(٤٧) - **سلوى حجازي شاعرة الحنان والياسمين** (سيرتها مع دراسة عن نتاجها)، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة - بيروت، ١٩٧٣.

(٤٨) - **رشيد وهبي، فنّان عصر ومعلّم أجيال** (سيرة الفنّان مع صور من حياته ورسومه ولوحاته)، شركة المطبوعات، بيروت، ١٩٩٥.

- أنظر: ليندا عثمان، «د. فاروق سعد، رشيد وهبي فنّان عصر ومعلّم أجيال»، جريدة **السياسة**، الكويت، ٢٢/٨/٩٥.

Maya Gandour: «A travers une biographie animée du peintre, Farouk Saad =

وألفِرِيد بخّاش، السيرة المنسيّة لفنّان رائد[٤٩]...

avoue son culte pour le mythique Rachid Wehbé», *L'Orient-Le Jour*, = 14/12/1995, p. 6.

- زينب حمّود: «رشيد وهبي في كتاب فاروق سعد مرجع خاصّ لسيرة فنّان أسكن الطبيعة والإنسان لوحته»، جريدة الأنوار، بيروت، ٢٣/١٢/٩٥، ص ٩.

(٤٩) - ألفرد بخّاش، السيرة المنسيّة لفنّان رائد (سيرة الفنّان مع صور من حياته ورسومه ولوحاته)، دار المراد. بيروت، سنة ١٩٩٨.

قراءة هادئة في «سيرة» هائجة
الدكتور عبد الرحمٰن بدويّ بين المغالاة والمغالطات

الأب كميل حشيمه اليسوعيّ*

صدر في مطلع السنة الجارية، عن المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر ببيروت، كتاب للدكتور عبد الرحمٰن بدويّ بعنوان **سيرة حياتي**، في جزءين أوّلَين (٣٨٢+٣٨٤ صفحة). وما إن وقع المجلّدان في يدنا حتّى استبشرنا خيرًا لما عُرف به مؤلّفهما من وفرة في الإنتاج وخبرة في التدريس، وشرعنا في المطالعة لا سيّما أنّ أدب السيرة يندر بالعربيّة وهو على العموم جليل الفائدة. ولكن سرعان ما أصابتنا خيبة أمل كبيرة لكثرة ما في الكتاب من سلبيّات، تطغى على ما يتخلّله من حسنات.

فالرجل، على ما قلنا، صاحب اطّلاع واسع، وأورد في كتابه أخبارًا كثيرة هي خلاصة السنوات العديدة التي أمضاها في مصر والبلدان الأخرى يدرّس ويلقي المحاضرات ويؤلّف عشرات الكتب ويحقّق في ميادين الفكر. ولا شكّ في أنّ ما أورده من مشاهدات وملاحظات غنيّ بالمعلومات، عظيم الفائدة. فالدكتور بدويّ عمل في أقطار كثيرة، متنقّلًا بين وطنه الأمّ ولبنان وسورية وإيران وإيطاليا وإسبانيا وفرنسا وهولندا وألمانيا وسويسرا وإنكلترا والولايات المتّحدة، وسواها. ولكن، إذا استثنينا ما نستنتجه من معلومات، نبقى متعطّشين إلى ما يتعدّى الخبر

(*) مدير مجلّة المشرق ودار المشرق.

المحض، بالإضافة إلى ما اعتور السرد من شوائب، خصوصًا في الأحكام التي أطلقها المؤلّف زورًا وجورًا.

أمّا في أنّ الأخبار الواردة في الكتاب لم ترو ظمأنا، فلأنّ مدوّنها اقتصر، إلّا في ما ندر جدًّا، على السرد. إنّ المؤلّف رواية أحداث، تتوالى فيها التواريخ والماجريات خارجةً من مفكّرةٍ مصنّفها وثائقَ ترسم الآنيّات دونما الغوص بجدّيّة على عميق المعاني تحليلًا وتفهُّمًا. فإذا ما جاء البدويّ، مثلًا، على ذكر مغامراته العاطفيّة - وما أكثرها - في فرنسا أو هولندة، راح يسمّي صديقاته وعلاقاته العابرة بهنّ، مخبرًا كيف كان يسعى معهنّ إلى إشباع «شهوته» - والكلمة له - أو التحايل لاستراق القبلات من بعضهنّ على غفلة ممّن كانا يصطحبانهم للتمويه، وفي كلّ ذلك لا يخرج عن مجرّد الخبر، حتّى لو كان هذا الخبر تافهًا (أطلب ١: ٣٠٧؛ و١٨٧؛ ١٨٨؛ ٣٢٠). فما أبعدنا عمّا نطالعه، مثلًا، في اعترافات جان جاك روسّو الذي لا يأتي الخبر عنده إلّا وتنجلي من خلاله الدوافع والكوامن والمشاعر والتأثيرات!

وإذا ما انتقلنا إلى آرائه في الأحداث وأحكامه التي يطلقها في الناس، راعنا ما في كلامه من قساوة ومغالاة، لا بل من شطط وزور ومغالطات. وإنّه ليصبّ جام غضبه على الكثيرين بكلام جارح، غالبًا ما ينمّ على حقد مُضمَر أو مُعْلَن. وإليك بعض الأمثلة:

١. آراؤه في اليسوعيّين وأصدقائهم

من الطبيعيّ أن يلفت نظرنا هذا الأمر، إذ إنّنا من المعنيّين مباشرة. إسمَعه يوجّه الاتّهام على نحو أقرب ما يكون إلى إذكاء النعرات الطائفيّة. قال (١: ١٦٤): «نظرًا للنجاح الكبير الذي كانت تلقاه محاضراتي العامّة، ونظرًا إلى (...) ما شعر به المسلمون من سند علميّ قويّ في شخصيّتي، فقد عمل اليسوعيّون إلى إبعادي من لبنان. فأرسلوا إلى باريس

في صيف سنة ١٩٤٨ صنيعتهم الدجّال الجهول فؤاد أفرام البستاني ليتّصل بالمسؤولين في الخارجيّة الفرنسيّة عن العلاقات الثقافيّة. وفعلًا ذهب هذا الأفرام إلى مسيو ماكس، المدير المساعد لإدارة العلاقات الثقافيّة في وزارة الخارجيّة وطالب بعدم تجديد إعادتي لمدرسة الآداب العليا. وبما عُهد فيه من تعصّب أعمى وخساسة نفس راح يزعم لمسيو ماكس هذا (وهو يهوديّ) خطورتي على النفوذ الثقافيّ الفرنسيّ والأوروبيّ وعلى الثقافة المسيحيّة في لبنان». ولكن لم تجرِ الرياح بما اشتهاه اليسوعيّون، فضاعت «دسائسهم» كما قال، ودسائس «عميلهم فؤاد أفرام».

فانظر، رعاك الله، إلى هذه الأحكام وهذه الألفاظ! وهل يُعقل أن يعزف البستانيّ على وتر المسيحيّة أمام إنسان يهوديّ؟ وهل يُعقل أن تكون الدولة اللبنانيّة سمحت لنفسها بإيلاء البستانيّ رئاسة جامعتها الوطنيّة طوال سنوات، إن كان هذا الإنسان «دجّالًا جهولًا، متعصّبًا، خسيسَ النفس»، كما وصفه البدويّ؟

ويتابع، سامحه الله، فيقول إنّ أشدّ ما أوغر صدر اليسوعيّين عليه آنذاك أنّ القائمين بالتدريس في «معهد الآداب الشرقيّة» التابع جامعتهم ببيروت، «كانوا شديدي الحملة على الإسلام بواسطة افتراءات كاذبة مفضوحة ينسبونها إلى بعض كبار المستشرقين حتّى تبدو مسنودة بحجّة علميّة». فمَن يقرأ هذا الخبر يهاله حجم الجريمة التي اقترفها اليسوعيّون المتعصّبون في حقّ الإسلام. فما هي بالتحديد؟ يقول البدويّ موضحًا: «إنّ بعض طلّاب ذلك المعهد جاؤوني وسألوني: هل صحيح أنّ معاوية ابن أبي سفيان، الخليفة الأمويّ والصحابيّ الجليل، قد اعتنق المسيحيّة؟ فقلت لهم: مَن قال لكم هذا الكلام العجيب؟ فقالوا: إنّه الأب لاتور Lator قال لنا ذلك في محاضرة الأمس في «معهد الآداب الشرقيّة» وزعم أنّ ذلك ورد في كتاب **الدولة الإسلاميّة وسقوطها** تأليف يوليوس فِلْهَوْزن Julius Wellhausen. وأنا قد قرأت هذا الكتاب قبل ذلك، فقلت لهم: هذا كذب على فلهوزن، فأنا أعرف كتابه هذا جيّدًا، ولو كان فيه خبر كهذا لكان قد لفت نظري ونظر سائر مَن قرأوه. وسأذهب غدًا للقاء الأب

لاتور لكي يبيّن لي من أين استقى هذا الكلام. وفعلًا ذهبت إليه في اليوم التالي في الصباح، وأخبرته بما نُقِلَ إليّ عنه. فجاء بالكتاب وقال هذا الكلام ورد ها هنا – وأشار إلى الصفحة. فقرأتها وإذ بها خالية من هذا تمامًا، وكلّ ما ورد فيها هو أنّه كان معاوية يريد أن يتشبّه بالنظام الملكيّ البيزنطيّ في الحكم؛ لكنّه «لو كان قد فعل ذلك لكان عليه أن يعتنق المسيحيّة». فالعبارة في صيغة الشرط الماضي، أي الذي لم يقع مطلقًا ولو كان قد وقع لكان الأمر قد أدّى إلى كذا.

فقرأت عبارة ڤلهوزن في النصّ الألمانيّ وترجمتها له بالفرنسيّة وشرحت معناها وهو تمامًا عكس ما يفهم وما قاله للطلّاب. فتلعثم وبلح وجنح وغصَّ بريقه وقال: «معذرة، فإنّي لا أُحسِن الألمانيّة، وقد قرأت العبارة بسرعة، ولم أدرك أنّها في صيغة الشرط الماضي». فقلت له: «هذا الاعتذار لي لا يكفي، لأنَّ الأمر يتعلّق بهؤلاء الطلّاب الذين أضللتهم بجهلك باللغة الألمانيّة فيما تزعم. وعليك أن تقرّ بذلك وتصحّح الأمر لهؤلاء الطلّاب في المحاضرة القادمة، وسأحضر أنا هذه المحاضرة لأكون شاهدًا على إقرارك بخطئك هذا». وفعلًا حضرت محاضرته التالية، فبدأها بتقديم اعتذار عن سوء فهمه للنصّ وبشكري أنا على تنبيهي له على ذلك» (١: ١٦٤-١٦٥).

تلكم جريمة المرحوم الأب لاتور، المستشرق الإسبانيّ المسكين. أجل، لقد أخطأ في نظرنا من الناحية العلميّة لأنّه لم يتحقّق من معنى كلام ڤلهوزن. ولكنّ هذه الخطيئة تُغتفر لأنّ هذا الأستاذ كان من دون شكّ صالح النيّة، وأسرع إلى الاعتذار بتواضع يشرّفه وشَكَر الذي صحّح غلطه. أمّا خطيئة عبد الرحمٰن بدويّ، فهي في رأينا لا تقلّ عن الأُولى، بل تفوقها لأنّ صاحبها تجبّر وتكبّر وأراد أن يتثبّت من إنّ «المذنب» سيعترف بذنبه، فأذلّ وحقّر مَن لا يستحقّ هذا القدر من الإذلال. فهل بالحقيقة من إساءة إلى الإسلام أن يقال إنّ معاوية اعتنق المسيحيّة؟ وهي مقولة يصعب تصديقها لغرابتها! فبدل التشكيك والانفعال والتهويل، كان بالإمكان أخذ المسألة بالتبسُّم أو، في أسوإ الأحوال، ببعض الإشفاق

على «بساطة» لاتور، مع تنبيه إلى شططه باحترام كما هو معهود بين العلماء الزملاء. ثمّ، من المعلوم أنّ مَن أقرّ بذنبه غُفِر له، وجلّ مَن لم يخطئ. ونحن نعرف إنسانًا، والدكتور بدويّ أدرى به من سواه، عمل في مجال العلم حتّى ذاع له بعض الصيت في أوساط الجامعيّين، نَشَر في أحد أيّامه السود كتاب تهذيب الأخلاق الذي كان معروفًا لدى العلماء آنذاك أنّه ليحيى بن عديّ، فنسبه إلى ابن الهيثم (!) وشتّان بين الرجلين! وهل ننهال عليه ثلبًا وتحقيرًا؟ بل نقول: سامحه الله، فلكلّ جواد كبوة ولكلّ عالم هفوة.

ويتابع الدكتور (ص ١٦٥-١٦٦): «وأمثال هذه الحادثة كثير جدًّا» (كذا، وبدون أيّ إثبات!). «فتَحْت ستار الشخصيّات العلميّة الكبيرة من المستشرقين، كان هؤلاء المدرّسون اليسوعيّون لا يتورّعون عن اختراع أبشع الأكاذيب والافتراءات ضدّ الإسلام» (نقول أيضًا: أين البراهين؟ ويا للعبارات المعتدلة!) «ولم يكن الطلّاب المساكين، ولا أحدٌ من المشتغلين بالعلم في بيروت، قادرًا على كشف هذه الأكاذيب أو الافتراءات» (نقول: فقط عبد الرحمن بدويّ كان له من العلم ما جعله يكتشفها، أمّا الباقون فمن الواضح أنّهم كانوا جهلة!؟). «ومن هنا كانت حيرة الكثير من الطلّاب المسلمين، والشيعة منهم بخاصّة، في أمور دينهم. وهو ما يفسّر - جزئيًّا على الأقلّ - تحوُّل بعض هؤلاء الطلّاب الشيعة إلى المسيحيّة: مثل عفيف عسيران، وم. تحت تأثير شارل مالك، وتحوُّل غيرهما إلى المسيحيّة عن طريق اليسوعيّين ممّن لا تحضرني الآن أسماؤهم». نقول: إنّ العالم الحقّ، لا سيّما مَن كانت له ذاكرة الدكتور بدويّ، عليه أن يؤيّد كلامه بالبرهان، فلا يشير بالغمز واللمز إلى مَن لا يستطيع ذكره. ثمّ إنّ الاسم الثاني الذي ذكره بالحروف الكاملة - في حين اكتفينا بالحرف الأوّل احترامًا للخصوصيّات - لم يكن لليسوعيّين في أمره علاقة، كما أقرّ بذلك الدكتور بدويّ نفسه (!). ونحن نعرف تمامَ المعرفة أنّ الأوّل، المغفور له الأب عسيران، عرف المسيحيّة وقرّر أن يعتنقها بعد عمليّة بحث طويلة قادته من الإلحاد إلى الإسلام فإلى الرغبة في اتّباع

تعاليم الإنجيل التي استمالت قلبه وعقله[1].

كما نتحدّى حضرة الكاتب المدقّق أن يبرز اسمًا واحدًا ممّن دفعهم اليسوعيّون إلى اعتناق المسيحيّة. ويا ليت سيادته طالع ما كتبه منذ أربعة أشهر أحد الدبلوماسيّين المسلمين، الذي درس على اليسوعيّين طوال ١٣ سنة، فشكر أساتذته لأنّهم علّموه، وهم مسيحيّون، كيف يكون مسلمًا حقًّا يحبّ دينه ويخلص له[2].

وبالعودة إلى «معهد الآداب الشرقيّة» الذي ثارت ثائرة البدويّ على أساتذته لأنّهم أعداء الإسلام، على حدّ قوله، فقد أمعن في ثلبه ووصفه بأنّه «ما يُسمّى معهد الآداب الشرقيّة وهو مسخ مزيّف من «معهد» ومن «آداب شرقيّة». فمستواه العلميّ في غاية الهبوط، ومستوى التدريس فيه منحطّ للغاية، إذ ليس بينهم أيّ واحد يحمل مؤهّلات للتدريس في معهد عالٍ أو كلّيّة جامعيّة. وأعجب العجب - لكنّ لبنان كلّه عجائب! - إنّه صار بعد ذلك يمنح درجة الدكتوراه! إي والله درجة الدكتوراه. وهي لا تساوي ربع ليسانس» (ص ١٦٤)!

لا، يا سيّدي، ليس هذا المعهد «مسخًا مزيّفًا»، بل هو صرح تليد عريق يتهافت عليه الطلّاب بالمئات من المحيط إلى الخليج ليتخرّجوا منه متشرّفين بحمل شهاداته العليا، بما فيها الدكتوراه، وأيّ دكتوراه! فنحن نشهد على مستوى أطروحاته الرفيع جدًّا بعد أن ناقشنا عددًا منها غير مساومين، مع زملائنا، على جودتها وفرادتها. وإن لم يصدّقنا حضرة الدكتور، فليراجع سجلّات المعهد وأعداد مجلّته حوليّات وما تدرجه من جداول الخرّيجين ومختصرات أطاريحهم.

أمّا عن الأساتذة الذين لم ينالوا حظوة في عيني الدكتور العلّامة، فنذكّره بما قاله هو نفسه في أعلاه: إنّ المدرّسين اليسوعيّين في المعهد هم

---

(١) أطلب كتاب عفيف عسيران، مَن هو؟ بيروت، ٢٠٠٠، حيث عدّة شهادات أدلى بها عسيران نفسه في مسيرته الروحيّة.

(٢) أطلب *L'Orient-Le Jour*, Beyrouth, 24/2/2000, p. 4.

«شخصيّات علميّة كبيرة من المستشرقين»، ولا حرج إنْ ذكّرناه ببعضهم المتوفَّين، وهم أشهر من نار على علم. فمن اليسوعيّين، شيخو، وصالحاني، وخليل إدّه، ولامَنس، وألآر، وفلَيش، ودالْقِرْني، ورينه مُوترد، وبولس مُوترد، وطالون، ومصريان، وجميعهم من كبار الاختصاصيّين العالميّين بالآداب واللغات الشرقيّة والتاريخ والآثار والفلسفة والإسلاميّات. ومن معاوني الرهبان: العلّامة الموسوعيّ فؤاد أفرام البستاني – ولكنّه في نظر الدكتور بدويّ جاهل دجّال – والعلّامة المدقّق لغةً وأدبًا الدكتور جبّور عبد النور، والقاضي حسن قبلان، وهو الوحيد الذي نال حظوة في عيني الدكتور بدويّ (١ : ١٦٦). وإنّنا، خشية الإطالة، نحيل حضرته على ما ورد في صحيفة نهار الشباب البيروتيّة[٣] ليقرأ ما حقّقه «معهد الآداب الشرقيّة» في تاريخه المجيد.

٢. آراؤه في بعض رجالات الدين والدنيا

ولم يوفّر صاحب السيرة رجال الدين المسلمين، فقال في بعضهم: «وما أصابني من كيد اليسوعيّين المسيحيّين قد أصابني مثله من كيد الأزهريّين المسلمين!!» (١ : ١٦٦). وذكر لتوّه شيخًا يدعى الشيخ طيرة، جازمًا أنّه كان «لا يعرف غير الوشاية والدسّ والوقيعة. أمّا علوم الدين فهو عارٍ منها تمامًا»، وشكا الأزهريّين أمثالَهم الذين قاوموه لأنّ محاضراته العامّة «كانت تَلقى ذلك الإقبال العظيم» إذ كانت «تقوم على المنهج العلميّ الدقيق والتحليل العقليّ المستقيم»، فإذ «بارت تجارة أولئك الأزهريّين في الأوساط الإسلاميّة»، «لم يجدوا وسيلة للتخلّص منّي غير الوشاية بي عند المفتي».

غريب أمر الدكتور بدويّ. ألم يفكّر في ما كان سبب اتّفاق المسلمين والمسيحيّين على محاولة «التخلّص» منه كما يقول؟

وهذه الأحكام المتشدّدة المتطرّفة – إن لم نقل الجائرة – في حقّ

---

(٣) تاريخ ٧/٣/٢٠٠٠، ص ٣٤.

عدد وفير من رجال الدين، كان لها مثيلها في رجال السياسة (أطلب كلامه في عبد الناصر على الصفحات الأخيرة من الجزء الأوّل)، وفي كبار الأدباء. فممّا يؤسف عليه أنّه لم يتورّع من أن يكرّر هجماته على فؤاد البستانيّ ناعتًا إيّاه مرّةً بـ«هذا الأفعوان الهرم الخبيث» (١: ١٧١)، وواصفًا العلّامة قسطنطين زريق بأنّه «هذا المسيحيّ المتّجر بالعروبة والممكّن للمسيحيّة في الجامعة الأميركيّة» (١: ١٧١). أهذا كلام ينطق به دكتور في الفلسفة يُفترض فيه أن يكون محبًّا للحكمة والروح العلميّة والحقيقة، ويعلن متباهيًا، على ما ذكرنا منذ قليل، أنّ مواقفه «تقوم على المنهج العلميّ الدقيق والتحليل العقليّ المستقيم»؟

ومن الأدباء الذين طالتهم سهامه المسعورة الدكتور أحمد أمين الذي وصَفَه «رجلًا حقودًا ضيّق الأفق تأكل قلبه الغيرة من كلّ متفوّق» (١: ١٥٣)، والدكتور زكي نجيب محمود الذي قال فيه ما لا يجوز أن يقوله منصف: «راح يكتب مقالات أدبيّة سطحيّة في مجلّة الرسالة، معظمها تلخيص بسيط ساذج لكتاب ول ديورنت قصّة الفلسفة (. . .) ولم يكن له من الإنتاج إلّا مقالات بسيطة في المجلّات الأدبيّة - تمامًا كما يفعل الآن في صحيفة الأهرام - مستواها لا يزيد على مستوى طالب في المرحلة الإعداديّة» (١: ٢٢٧). فكيف يفسّر الأستاذ بدويّ أن يكون زكي نجيب محمود نال جائزة الدولة المصريّة التقديريّة في الأدب (١٩٧٥) وجائزة الجامعة العربيّة «للثقافة العربيّة» من تونس (١٩٨٤)، ودرجة الدكتوراه الفخريّة من الجامعة الأميركيّة بالقاهرة (١٩٨٥)، وكان قد حصل على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة لندن في العام ١٩٤٧، وكوفيء بسوى ذلك من الألقاب والجوائز؟ هل جميع الذين كرّموه على هذا النحو، أغبياء؟ أم أغمضت عينا الدكتور بدويّ فلم يعُد يرى في «خصومه» غير السواد؟ ونترك للمطالع أن يكتشف هو نفسه كيف وصف دكتورنا المنصف الكثيرين من رجالات الأدب، من المصريّين مثلًا، في أماكن أُخرى من كتابه (١: ١٥٥-١٥٧).

٣. مواقفه المتناقضة أو المغلوطة في عدد من الشؤون

وإن كان الدكتور بدويّ يُزعج القرّاء المنصفين بسبب قساوة أحكامه على الأشخاص وعنف الألفاظ التي يتفوّه بها، واستسلامه للأهواء الشخصيّة والانفعالات، فإنّه يبتّ عددًا الأمور، ومنها الكثير الذي ليس من اختصاصه، وكأنّه الحَكَم الفاروق أو العالم المعصوم من كلّ خطأ.

من ذلك أنّه راح **يغمز من قناة الڤاتيكان وسياستها في شأن القدس**، بكلمات أقلّ ما يقال فيها إنّها جارحة جائرة:

«أرجو ألّا تتوقّع الكثير من سياسة الڤاتيكان فيما يتّصل بمشكلة القدس (...) فسياسة الڤاتيكان مرنة، ملتوية، تترضّى الأطراف المتعارضة حسبما تمليه مصلحتها الخاصّة»! **هذا هو جزاء سعي الڤاتيكان الدائم** المخلص إلى إحلال السلام العادل في منطقتنا، ودفاعها دومًا وجهرًا عن حقوق الفلسطينيّين! وإذ يأخذ حضرة الدكتور على الڤاتيكان أنّه حاور الإسرائيليّين أيضًا، فقد نسيَ أنّ الڤاتيكان لم يعترف بدولتهم إلّا بعد مرور خمسين سنة على اعتراف معظم دول العالم، إن لم نقل جميعها، بها، وبعد أن قام الصلح بينها وبين عدد كبير من الدول العربيّة التي حاربتها قبلًا، وبعد أن بوشرت المباحثات بينها وبين الدولتَيْن العربيّتَيْن الأخيرتَيْن المعنيّتَيْن بالصلح، لبنان وسورية.

ومن ذلك أيضًا **تشكيكه في عمليّة الحوار بين المسيحيّة والإسلام** على نحوٍ مبالغ فيه جدًّا. ففي حين نوافقه أنّه من الصعب التحاور في شؤون العقيدة، ومن الواجب «ترك كلّ دين يعنى بشؤونه هو وحده» (٢: ١٨٣)، نختلف معه في تقويم نتائج مسيرة الحوار التي حاول الڤاتيكان إطلاقها منذ منتصف الستّينيّات. أجل، لم تكن تلك البداية على ما يرام، لا سيّما من جهة مفهوم المسيحيّين لها، ولكن لا نقبل بما أورده الدكتور إذ قال: «لقد أدّى تعرّض المجمع الڤاتيكانيّ الثاني للعلاقة بين الإسلام والمسيحيّة إلى عكس ما نصحتْ به الفقرة الأخيرة في الإعلان (المعنون «العلاقة بين الكنيسة وبين الديانات غير المسيحيّة»)، وإنّ نشاط اللجنة

التي شكّلها البابا لهذا الغرض «خفّ تدريجيًّا حتّى صار في خبر كان (...) وتحقّق بذلك ما تنبّأنا به» (٢: ١٨٢). قلنا: لا نقبل بموقف الدكتور بدويّ هذا لأنّ الحوار، خلافًا لما ذكر، خطا خطىً حثيثة، وتوضّحت السبل إلى ولوجه وما ينبغي أن يُفعل لإحيائه وما ينبغي أن لا يُفعل، وإنّ الاحترام المتبادل يسود الآن الطرفين على جميع المستويات، لا سيّما أعلاها، علمًا أنّنا نسمع، بين الفينة والفينة، أصوات بعض المتشدّدين ترتفع، ولكنّها لن تعيق مسيرة التقدّم وحلول شريعة المحبّة بين الجميع.

كما أنّنا لا نقبل البتّة **التُهم الباطلة التي أطلقها حضرة الدكتور في حقّ العلماء المسيحيّين الذين عملوا على نشر ما أسماه «الكتب الجدليّة النصرانيّة ضدّ الإسلام»**. فقد قال، سامحه إله الحقيقة (أطلب ٢: ١٨٢)، **ما مختصره**: قامت جماعات مسيحيّة تنشر أو تعيد نشر كتب جدليّة نصرانيّة ضدّ الإسلام، وكانت أنشط تلك الجماعات الرهبانيّة اليسوعيّة والآباء البيض. وممّا عابه على الجماعة الأولى ما يقوم به معهدها الشرقيّ البابويّ في روما ومعهدها الشرقيّ في بيروت (يعني معهد الآداب الشرقيّة السابق ذكره)، وسلسلة «نصوص وبحوث» التي تصدرها مطبعتهم الكاثوليكيّة في بيروت. **وهنا يؤسفنا القول إنّ حضرة الناقد، إذا ما اكتفينا بالنظر إلى ما يختصّ بالجماعة اليسوعيّة وحدها، ليس على علم البتّة بما تقوم به جامعتهم وما ينشرونه في سبيل تلاقي المسلمين والمسيحيّين. فقد بيّنّا في عدد سابق من المشرق**[٤] **تأسيس اليسوعيّين وأصدقاء لهم مسلمين أوّل مركز للدراسات الإسلاميّة - المسيحيّة في لبنان والشرق (ولربّما في العالم) وذلك في خضمّ الحرب اللبنانيّة وما واكبها من نزاعات طائفيّة.** فلا داعي إلى التكرار.

أمّا نشر الكتب «الجدليّة»، فنعجب للتهمة التي وجّهها إلينا حضرة الدكتور. فإن عدنا إلى سلسلة «بحوث ودراسات» (لا «نصوص وبحوث»

---

(٤) أطلب **المشرق**، العدد الأوّل من السنة ٢٠٠٠، ص ٢٤٥-٢٦٣.

كما ورد في كتابه) التي شرع في نشرها معهد الآداب الشرقيّة والتي صدر منها حتّى الآن ٧٧ مجلّدًا (فليتأمّل مَن اتّهم هذا المعهد بتخريج الجاهلين)، لوجدنا أنّ خمسة منها فقط عالجت موضوعات تمتّ من قريب (أو بعيد جدًّا) إلى مسألة الجدل، ولكن الجدل بمعناه الواسع المسالم المشبع بالاحترام، وهو بالحقيقة تبيان للعقيدة المسيحيّة يُقدّم إلى المسلمين، أو دفاع مهذّب علميّ عن حقائق لا يقبل بها الإسلام كالتثليث والتجسّد وما إلى ذلك. ونسوق إلى حضرة الدكتور - الذي وجّه إلينا تهمًا عامّة غامضة - عناوين المؤلّفات الخمسة صاحبة الشأن، وجميعها بقلم مختصّين يُشهد لهم بسعة العلم واحترامهم المسلمين عميق الاحترام.

وأوّل هذه الكتب رسالة **أشرف الحديث في شرفَي التوحيد والتثليث للشيخ الإمام محيي الدين الأصفهانيّ**، نشرها في العام ١٩٦٢ المستشرق اليسوعيّ المرحوم الأب ميشال ألّار، وهو الذي نشر، بعد ذلك، في العام ١٩٦٨، كتابًا آخر لأحد فضلاء المسلمين، المتكلّم العلّامة عبد الملك بن عبدالله الجوينيّ (توفّي ١٠٨٥م/٤٧٨هـ)، عنوانه **شفاء الغليل في التبديل**، به يدافع عن المعتقد الإسلاميّ. فما رأي الدكتور بدويّ بهذا اليسوعيّ الذي ينشر باحترام وروح علميّة كتب المسلمين التي «تجادل» المسيحيّين؟

والكتب الأخرى الثلاثة هي: **مجموعة رسائل لبولس الأنطاكيّ أسقف صيدون الملكيّ** نشرها الأب بولس الخوري (١٩٦٤)؛ وكتابان لعمّار البصريّ نُشرا في مجلّد مشترك، هما **كتاب البرهان وكتاب المسائل والأجوبة** حقّقهما الأب ميشال الحايك، وكلا الناشرين المحقّقين مشهود له بالعلم الرصين والانفتاح والاعتدال؛ وأطروحة للمستشرق اليسوعيّ الأب هانس پُوتمان قوامها نصّ المحاورة التي دارت بين البطريرك طيموثاوس الأوّل والخليفة المهديّ، وهي حوار بأسمى ما في الكلمة من معنى، يشعّ منه روح التفاهم والاحترام المتبادل. فشتّان إذًا بين ما ادّعاه صاحب السيرة وما هو الواقع، ويا للمغالطات التي لا تخدع إلّا البسطاء!

سامحك الله يا دكتور. وسامحكَ أيضًا لمّا انتقدتَ الكنيسة الكاثوليكيّة بسبب ما تعلّمه في خلقيّات الحياة الجنسيّة، وكنتَ آنذاك تقذف بما لا تعرف، فقلت (١: ٢٦٥): «وأَعْجبُ من هذا تدخُّلهم في مسألة وسائل منع الحمل، حتّى إنّ بابا روما الحاليّ (يوحنّا بولس الثاني) جعلها الموضوع الرئيسيّ في نشاطه البابويّ ومواعظه الرعويّة التي طوّف بها في مختلف بلاد العالم على نحوٍ يدعو إلى أشدّ العجب من هذا البابا الرحّالة السندباد الجوّيّ! ذلك أنّ وسائل منع الحمل لا تقتل كائنًا حيًّا وإنّما تمنع من ولادة كائن حيّ». فعلى كلامك هذا، الذي تُنْزله صارمًا جازمًا، نعترض من عدّة نواحٍ:

١. ما مسألة منع الحمل الموضوع «الرئيسيّ» في نشاط البابا الحاليّ، بل أحد الموضوعات، وهذا ما يعرفه أبسط الصحافيّين.

٢. تنعت رئيس كنيستنا «بالسندباد الجوّيّ»، وذلك بشيء من السخريّة أو الخفّة، وإلّا، كيف نفسّر إقحامك هذه الصفة هنا بدون سبب ضروريّ إلّا التفكّه والتندّر. نرجوك: إحترم المقامات. وكما أنّ المسلم الصادق لن يقبل من أحد، خصوصًا إن كان من غير دينه، أن يتطاول بالنكتة على أحد رؤساء مِلّته، فنحن أيضًا يهمّنا أن تقف عند حدّك لمّا تذكر رئيسًا روحيًّا عزيزًا علينا يحترمه جميع الناس المنصفين.

٣. لا تشاطرنا الرأي في مسألة منع الحمل، وتزيّد قولك بإعلانك أنّ منع الحمل لا يقتل كائنًا حيًّا بل يمنعه من الولادة. هذا موقفك وأنت فيه حرّ، ونحن نحترم رأيك، ولكن نسألك أن تترك للبابا رأيه لا سيّما أنّ لديه البراهين الصائبة - التي تنظر في كيفيّة منع الولادة - والتي يجدر بك أن تطّلع عليها في مظانّها ولا يَسْمَح لنا المجال هنا بالخوض فيها. وهنا أيضًا نكرّر: ما رأيك لَو قُلنا، على مثالك، إنّنا نعجب أشدّ العجب من موقف أحد كبار العلماء المسلمين في شأن قضيّة من قضايا دينه؟ ألا يحقّ له أن يجيبنا: هذا شأننا، فالزموا حدّكم؟

ولم يكتفِ حضرة الدكتور بهذا القدر من تدخّله في ما لا يعنيه، إذ

إنّه لم يتورّع من خدش مواقف الكنيسة الكاثوليكيّة في مناسبات أُخَر. فلقد سمح لنفسه، في معرض كلامه على فقدان اللغة اللاتينيّة مكانتها في العالم، أن يقول (١ : ١١٦): «أمّا اليوم، فما أبأس حالها، حتّى عند رجال الدين في الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها! لقد صار القدّاس نفسه باللغات المحلّيّة! وتلك بليّة أخرى من بلايا المجمع الڤاتيكانيّ الثاني – وما أكثر بلاياه!». يا للجسارة! فليسمح لنا حضرة الدكتور أن نقول له بكلّ صراحة وموضوعيّة إنّه لم يتجاوز حدّه وحسب، بل تفوّه بكلام يقارب السباب. وما دام يفتي في ما هي البليّة، نقول له: إنّ شرّ البليّة ما يضحك، فقد صار الدكتور عبد الرحمٰن بدويّ عالمًا في الطقوس المسيحيّة يملي علينا اللغة التي يجب أن نرفع بها صلواتنا في احتفالات القدّاس. لا يا أستاذنا، إنّنا أعلم منك بشؤوننا، لا سيّما أنّك بعيد عن شعورنا الدينيّ بُعدَ الثرى عن الثريّا. فمن ذلك، مثلًا، لا حصرًا، ما جَعَلك تقول في العلّامة الورع ماسينيون، الذي كنت تشاهده يذهب إلى القدّاس كلّ صباح في السادسة على الرغم من سوء الأحوال الجوّيّة: «فعجبتُ كلَّ العجب من صدور هذا السلوك من رجل عظيم في مكانة ماسينيون العلميّة: كيف يحرص هذا العقل المليء بالعلم على أداء هذا الطقس الشكليّ في أصعب الظروف! ولله في خلقه شئون!» (١ : ١٦٢). يمكنك العجب، سيّدي، لأنّك، على الرغم من علمك، لم تفهم أنّ صلاة القدّاس، هي في نظر المسيحيّ المؤمن، لا طقس «شكليّ»، بل فعل محبّة يدفع المخلوق نحو خالقه. وما دَخْل المكانة العلميّة في علاقة الإنسان بربّه؟ وعلى كلّ حالّ، فالعلم الصحيح لا يُبعد عن الله إلّا أشباه العلماء، لا العلماء الأصيلين الذين يعرفون أنّهم، مهما امتلأوا علمًا – على حدّ عبارتك – يظلّون فارغين ما لم يملأهم مَنْ هو مصدر كلّ علم.

ويمكننا أن نسوق أمثالًا كثيرة تبيّن مدى تهجّم السيّد الدكتور على رموز من رموز المسيحيّين، ولكن ننهي بذكر أمر أخير هو حكمه على موكب دخول البابا كنيسة القدّيس بطرس حسبما شاهده يوم ٢٥ ديسمبر من العام ١٩٦٨: «فكان البابا يمتطي محفّة فاخرة يحملها ثلّة من أروع

وأجمل شباب روما - بينما لا يُرى يسوع يحمله أحد من الناس، وقصارى أمره أن يركب حمارة يتبعها جحش» (. . .) «فكان منظر هذه المحفّة أشدّ المناظر إثارة للنفور والازدراء في نفسي» (٢: ٢٠٢-٢٠٣). وحدث بعد ذلك أن التقى بعض الرهبان وعبّر لهم «عن شدّة امتعاضي من هذا المنظر البغيض المنافي لكلّ ما دعا إليه المسيح - فأجابوا وهم مسربلون بالخجل الوقح: إنّ المقصود بهذه المحفّة هو تمكين الناس من مشاهدة البابا! ذرّة من الحياء أيّها المنافقون»، إلخ. . .

مرّة أُخرى نقول: لا ننكر أنّ عادة حمل البابا على المحفّة، مهما كانت الأسباب، غير مستحبّة، وقد كانت من مخلّفات العهود السابقة، إلّا أنّ البابا نفسه الذي شاهده الدكتور بدويّ، بولس السادس، ألغاها إلى غير رجعة، ونحن نهلّل لذلك. ولكن أن يعبّر الأستاذ البدويّ عن رأيه باستعمال وفرة من العبارات الجارحة: الازدراء، الامتعاض، البغيض، الخجل الوقح، عدم الحياء، النفاق. . . فهذا لا يليق بالمنصف الحكيم الذي يحاول أن يتفهّم أسباب سلوك الناس، وحتّى إن لم يتفهّمها، لا يجرح شعورهم ويخدش كرامتهم. فبأولى حجّة إن هو أخطأ في أحكامه خطأً فادحًا مغايرًا لأبسط الحقائق والعدل كما حصل لحضرة الدكتور إذ قال في البابا: «إنّ البابا يحاول دائمًا محاكاة أباطرة الزومان، وآيةُ ذلك أنّ لقبه هو لقب الأمبراطور الرومانيّ، أعني Pontifex Maximus» (٢: ٢٠٣).

لقد أخطأت جدًّا يا دكتور، فالبابا لم يحاول دائمًا محاكاة الأباطرة، والبابا الذي رأيته على المحفّة طلب أن يكون له تابوت من الخشب العاديّ كما يُصنع للفقراء، وأن يوضع هذا التابوت على الأرض يوم الجنازة علامة تواضع. والباباوات، في ليلة ذكرى آلام السيّد المسيح، يغسلون مثله أرجل عدد من الناس تواضعًا.

ثمّ إنّ شرحك عبارة Pontifex Maximus هو خاطئ، ونعجب لذلك لأنّك لم تفهم المصطلح اللاتينيّ هذا كما يتوجّب على مَن وصف نفسه

بأنّه «تفوّق تفوّقًا بارزًا» في اللاتينيّة (١ : ١١٥، السطر ٣) وكرّر أنّه «أتقن اللغة اللاتينيّة» (١ : ١١٥، السطر ١٥) وعاد فأقرّ بأنّه «تباهي بإتقانه اللاتينيّة» (١ : ١١٦، السطر ١١). فعبارة Pontifex Maximus تعني أصلًا الحبر (أي الرئيس الدينيّ) الأعظم، وكانت تُطلق على الكاهن الأعظم قبل قيام الأمبراطوريّة الرومانيّة. ولمّا عظمُ سلطان الأباطرة اتّخذوا لأنفسهم هذا اللقب تعبيرًا عن تقلّدهم السلطات الدينيّة العليا إلى جانب السلطات الزمنيّة. أمّا البابا فلم تُطلَق عليه التسمية إلّا بصفة كونه رجل دين وحسب، تمامًا كما يُسمّى جميع الأساقفة Pontifex، أي أحبارًا بدون أن يكون لتلك التسمية معنى زمنيّ.

وإنّنا لا نعجب أن يصدر عن حضرة الدكتور بدويّ مواقف لا تتفهّم الحقائق الخاصّة بالمسيحيّين، إذ إنّه يناقض حتّى مفاهيم دينه المعروفة لدى القاصي والداني. ففي حين يعلن في غير مناسبة تمسّكه بمعتقده الإسلاميّ تمسّكًا منفتحًا، تراه يعلن إيمانه «بالصدفة» (والكلمة الصحيحة: المصادفة)، إذ يؤكّد في السطر الأوّل من كتابه: «بالصدفة أتيتُ إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم. (. . .) ولو فتّشتَ تاريخ حياة أيّ إنسان، لوجدتَ أنّ نوعًا من الصدفة هو الذي تسبّب في ميلاده، (. . .) إلخ. وواهم إذن مَن يظنّ أنّ ثمّ ترتيبًا، أو عنايةً أو غاية» (١ : ٥-٦). فهل هذا تعليم الدين الحنيف؟ وهلّا يوجد، بحسب هذا التعليم، ترتيبٌ للعناية الإلهيّة في مصيرنا؟

وما القول في موقف غريب يطلقه الدكتور العلّامة وهو يعلن، في معرض وصف سلوك أهل سويسرا من جهة العلاقات الجنسيّة (١ : ٢٦٤) أنّه إذا شاء أحد الطرفين قطع علاقة الحبّ فلا حرج، «وإذا نجم عن الاتّصال الجنسيّ حَمْلٌ، فعلى المرأة وحدها أن تتحمّل نتائجه الآن، وقد كفلت لها وسائل منع الحمل أن تتجنّبه»؟! لا تعليق لنا على هذا الكلام، ونترك لذوي الفضل والألباب السليمة أن يدلوا بحكمهم!!.

والأحكام الجائرة التي كثيرًا ما يطلقها الدكتور بدويّ يمنةً ويسرةً

بدون تمييز وتروٍّ طاولت البلدان والشعوب بعد رجال الدين وشعائرهم. فانظر إليه يقول في اللبنانيّين وبخاصّة المسيحيّين منهم: «صار السُعار لتكديس المزيد من الأموال هو الدافع الرئيسيّ في تصرّفات اللبنانيّين (...). فصار الموارنة يتنافسون في خطب ودّ السعوديّة والكويت وسائر دول البترول الغنيّة في الخليج، رغم أنّها دول إسلاميّة سنّيّة خالصة، لكنّ المسيحيّين في لبنان صاروا على دين الدولار، لا على دين المسيح» (٢ : ١٩١). ونحن بالطبع، من الشاكرين لحضرة الدكتور المؤمن التقيّ غيرتَه على ديننا، ولا نفهم في الوقت ذاته لماذا يتعجّب إذا ما تعاطى رجال الأعمال المسيحيّون مع أمثالهم السنّيّين الخالصين.

كما نعجب أشدّ العجب ممّا زاده بعد ذلك، إذ قال: «ولهذا السبب - أي السُعار إلى الكسب الوفير - غَضَّ الموارنة والمسيحيّون بعامّة النظر عن بعض مظاهر النشاط المسلّح والتجاوزات التي بدأ الفلسطينيّون يحدثونها في لبنان» (٢: ١٩١-١٩٢). إنّك، يا سيّدي، والحقيقة على طرفَي نقيض. سلْ أيّ مؤرّخ غِرّ، أو صحافيّ مبتدئ، عمّن كان أوّل المحتجّين على الظهور المسلّح الفلسطينيّ، يأتك الجواب واضحًا، وعلى كلّ حال، مغايرًا لما أعلنْتَ!

٤. الأغلاط اللغويّة في الكتاب

وقبل طيّ صفحات مراجعتنا، لا بدّ من كلمة في أغلاط الكتاب اللغويّة. وقد يبدو هذا الأمر غير ذي شأن إذا ما قيس بمسألة المضمون، ولكنّنا نريد أن نلفت نظر الدكتور بدويّ إلى تلك الثغرات التي ظهرت بالعشرات في كتابه لأنّه، كما بدا لنا وأعلنه مرارًا، لا يحبّ الأدباء غير المحلّقين، وقد انتقد بضراوة مستوى أساتذة «معهد الآداب الشرقيّة وخرّيجيه»، كما ثلب عددًا كبيرًا من الكتّاب والأساتذة زملائه، لا سيّما المرحوم الدكتور زكي نجيب محمود، إذ اعتبر أنّ مقالاته لا تليق بتلميذ في المرحلة الإعداديّة (أي المتوسّطة بحسب النظام اللبنانيّ). فإلى حضرته بعض الأغلاط التي نرجو تصحيحها في طبعة لاحقة:

• **أغلاط عربيّة**: لا يقال: نفس العنوان (١: ١٠٠)، بل العنوان نفسه؛ ولا يقال: نفس الفترة (٢: ١٧٩)، نفس العدد (٢: ١٩٠)...

ولا يقال: إلتقيت بالكاردينال (٢: ١٨٠)، بل التقيت الكاردينالَ؛ ولا: إلتقى بالملك (٢: ١٨٥)، التقيت ببعض الرهبان (٢: ٢٠٣)...

ولا يقال: أجْمَل وأنضر شباب روما (٢: ٢٠٢) بل: أجمل شبّان روما وأنضرهم.

ولا يقال: ذكر لي أثناء لقائنا (١: ١٩٩)، بل: ذكر لي في أثناء...

ولا يقال: التاريخ السياسيّ لإيران الحديثة (٢: ٢٦٩) وهي صيغة ركيكة جدًّا، بل: تاريخ إيران الحديثة السياسيّ، أو: إيران الحديثة وتاريخها السياسيّ.

ولا يقال: أقول أنّني (١: ١٦٧)، بل: أقول إنّني.

ولا يقال: أضللتَهم بجهلك بالألمانيّة (١: ١٦٥)، بل: أضللتهم بجهلك الألمانيّةَ.

ولا يقال: نظرًا للنجاح (١: ١٦٤)، بل نظرًا إلى النجاح.

ولا يقال: يثير المشاكل دون فائدة (٢: ١٨١)، بل... بدون (أو من دون) فائدة.

ولا يقال: معاوية ابن أبي سفيان (١: ١٦٥)، بل معاوية بن أبي سفيان.

ولا يقال: رابعة البدويّة (١: ١٦٣)، بل رابعة العدويّة (ولعلّ هذا الغلط هو سهو).

وإذ نكتفي بهذه الأمثلة، نشير إلى الأغلاط باللغات الأجنبيّة.

• **الأغلاط في الكتابات بالأجنبيّة**: رأينا أنّ الدكتور بدويّ جاهر واعتزّ بإتقانه اللاتينيّة، وأنّه درس ودرَّس في كثير من بلدان العالم،

ولا شكّ في أنّه أتقن لغاتها. فمساهمةً منّا في تحسين طبعة كتابه الثانية، نلفت نظره إلى عدد من تلك الشوائب، أوردناه على سبيل المثال لا الحصر:

- باللاتينيّة: (١: ١٠٦): النشيد المعروف بـ Stabat Mater، وقد ذكر منه ١٧ كلمة، شُحِن بـ ٩ أغلاط: Jukta (والصحيح juxta)، pendabat filims (الصحيح pendebat filius)، genenterm (gementem)، debentem (dolentem)، pertransivit (pertrausivit)، إلخ. ثمّ في (١: ١١٥): niores (mores)؛ (١: ٥٢): veh victi (vae victis)؛ (٢: ٢٠١): Collegrinu Romanum (Collegium Romanum)؛ إلخ...

- بالإيطاليّة: (١: ٥٤): Mossolini (Mussolini)؛ (١: ١٠١): Palazza Vecskio (Palazzo Vecchio)، Danté (Dante)؛ (٢: ١٩٩): Jiuseppe G. (Giuseppe G.)؛ (٢: ٢٠٠): Institute Biblico (Istituto Biblico)؛ إلخ...

- بالإنكليزيّة: (٢: ٢٢٧): Newtoun (Newton)؛ (٢: ١٤٤): Toymbee (Toynbee)؛ (١: ١٤٢): T.E. Laurence (T.E. Lawrence).

- بالألمانيّة: (١: ٧٧): Isabella strusse (Isabellastrasse)؛ ١٠: ٨٢): anselm Fewerback (Anselm Feuerbach)؛ (١: ١٥٢): Haidegger (Heidegger)؛ إلخ...

- بالفرنسيّة: (١: ٦٨): Montherlane (Montherlant)؛ (١: ١٠٣): Incuvables (Incunables)؛ (١: ٢٠١): شارع أتاس Assus (شارع أسّاس Assas)؛ والكثير الكثير نذكر بعضه بدون الإشارة إلى الصفحات لعدم إتعاب القارئ: Vouges (Vosges)، J. Anouieh (J. Anouilh)، Jodot (Godot)، M. Thorz (M. Thorez)، F. Diglantine (F. d'Eglantine)، Aric Rouleau (Eric Rouleau)، Oichegry (Pichegru)، إلخ، إلخ...

وإنّا لا نشكّ في أنّ بعض الأغلاط التي ذكرناها هي من الأخطاء الطباعيّة، ولكن، هل يُعقَل أن تكون العشرات، بل المئات التي واجهناها

هي من مسؤوليّة الطابع وحده؟ إذن لكان من واجب المؤلّف تصحيحها لأنّ كثرتها مزعجة حقًّا تنفّر القارئ ولا تليق بمستوى صاحب الكتاب.

الخاتمة

لعلّنا أطلنا في استعراضنا سيرة الدكتور بدويّ، ولكن ما حيلتنا، وقد تطرّق حضرته إلى عشرات الأمور الحسّاسة على نحو لا يمكن السكوت عنه. وبالحقيقة إنّنا اختصرنا الردّ، مؤثرين الاجتزاء المقلّ على الإسهاب المملّ. وقد اجتهدنا أن نستند في كلٍّ من أجوبتنا إلى البراهين الموضوعيّة التي كثيرًا ما غابت عن تهجّمات صاحب السيرة. وأملنا، إذا ما أصدر جزأه الثالث - إذ أكّدوا لنا الأمر، إلّا أنّنا لم نرَ الكتاب حتّى الساعة - أن يخفّف من حدّة لهجته، ويقلّل من اتّهاماته ولا يسوقها مغلوطةً، بل مشفوعة ببراهين موضوعيّة أكيدة. كما أنّنا نشير عليه بإدخال تحسين عمليّ على كتابه، وهو أن يضع له فهرسًا بالمحتويات وقد غاب مثيلاه عن الجزأين الأوّلَيْن. والله وليّ التوفيق.

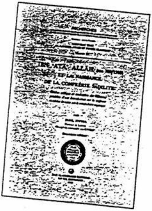
من منشورات دار المشرق



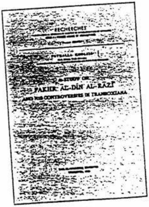












الحياة الرهبانيّة بين الأمس واليوم

قدس الأب بِيتِر هانس كُولْفِنْباخ اليسوعيّ*

ينبغي لنا اليوم، ونحن في البلد الذي شهد بالأمس نشأة الحياة الرهبانيّة، أن نتساءل: ما معنى هذه الحياة؟ نحن لا نطرح هذا السؤال بسبب تضاؤل عدد الرهبان، لأنّ هذه المشكلة لا وجود لها إلّا في جزء من أجزاء العالم، وإنّ الله، في تاريخه معنا، يُفضّل دائمًا الأعداد الصغيرة. فعلينا أن نتوقّع أعدادًا قليلة من الرهبان، إذا سارت حياتنا حقًّا على طريق الإنجيل الضيِّقة.

فالقضيّة هي - أكثر ما تكون - قضيّة قيمة حياتنا المُكرَّسة. قبل المجمع الڤاتيكانيّ الثاني، كانت الحياة المُكرَّسة تحتكر مجموعة من المُهمّات: القداسة والتربية والإرساليّات ومكافحة الفقر والمرض. غير أنّ المجمع من جهة، والتطوُّرات الاجتماعيّة الحديثة من جهة أخرى، قد حرمتنا هذه المراكز. فإنّ الجميع - رجالًا ونساء - مدعوُّون إلى القداسة؛ وكذلك فإنّ «المُنظّمات غير الحكوميّة» تتزايد عددًا، فتحقّق - بدرجة عالية من السخاء والكفاية - المحبّة التي كدنا أن نكون بالأمس الوحيدين المهتمّين بها والمدعوِّين إليها.

ومن جهة أخرى، أصبحت الكنيسة كنيسة الأساقفة، وهم، مع

(*) Peter-Hans Kolvenbach الرئيس العامّ على الرهبانيّة اليسوعيّة. ونصّه المنشور هنا هو محاضرة أُلقيت بالفرنسيّة أمام جمهور من الرهبان والراهبات في أثناء زيارته القاهرة - بعد زيارته لبنان وسورية -، يوم ٢٥ آذار/مارس ٢٠٠٠.

ذلك، يصرّون على تعزيز دور العلمانيّين. ففي السينودوسات التي اشتركتُ فيها، كنتُ دائمًا أستغرب صمت الأساقفة في ما يتعلّق بالحياة المُكرّسة. ولقد أجابني أحد الكرادلة، وهو رئيس أساقفة - إذ سألتُه عن سبب هذا الصمت - قائلًا إنّ الأساقفة يعتبرون بديهيًّا أنّ الحياة المُكرّسة مُناطَة بقداسة البابا، فما صمتهم إلّا من باب الاحترام والبصيرة.

بين الأمانة والإبداع

ورغم ذلك، فقد انعقد سينودس خاصٌّ بالحياة المُكرّسة. وفي الإرشاد الذي أصدره قداسة البابا بعد انعقاد السينودس، لم يُخفِ رغبته في أن تكون الحياة المُكرّسة أكثر ظهورًا، وأكثر وضوحًا في استخدامها موهبتَها الخاصّة، وأكثر جرأةً في شهادتها للإنجيل. وهو يوصي بما نُسمّيه «الأمانة المُبدعة»، التي تعني الأمانة الأصيلة لروح مؤسّسينا - وهي مواهب يهبها الروح القدس للكنيسة -، كما يعني في الوقت نفسه الإصغاء إلى نداءات عصرنا وحاجاته - وهي غالبًا ما تختلف عن نداءات عصر التأسيس وحاجاته -.

إنّ إرشاد البابا يوحنّا بولس الثاني هذا هو منطلَقُ ما يُسمّيه بعض الناس في أيّامنا «إعادة تأسيس» الحياة المُكرَّسة. قد تبدو هذه العبارة غير مناسبة، إلّا أنّنا نُدرك جميعًا أنّنا في حاجة ماسّة إلى شيء أبلغ جذريّة من بعض التأقلم الضروريّ، لكي نعيش موهبتنا في عصرنا هذا. وعلى كلِّ حال، فإنّ لفظ «إعادة التأسيس» هو صدى لاختبار اختبرته تيريزيا الأبليّة، إذ كانت تستمع - في أثناء فترة الاستراحة الجماعيّة - إلى ما قام به مؤسّسو رهبانيّتها في الماضي من مآثر مُثيرة، فلم تستطع أن تمتنع أن تُذكِّر أخواتها بأنّ مستقبل الكرمل لم يَعُد يعتمد على المؤسّسين الأوّلين، بل على أصالة حياتهنّ الشخصيّة؛ فإن لم يسعَيْن بفضل أمانتهنّ إلى «إعادة تأسيس» موهبتهنّ في الزمن الذي يعشن فيه، فما من مستقبل لرهبانيّتهنّ.

الموهبة الأصليّة: الملكوت

إنّ تنوّع الرهبانيّات المُذهل، إلى جانب ما تُؤدّيه من خدمات مُميَّزة

بفضل مُختلف أنواع نشاطها، يُمثّل خطرًا يجعلنا ننسى إلهام الحياة المُكرّسة الأصليّ والمُميّز. فنحن هنا في مصر، حيث نفّذ القدّيس أنطونيوس حرفيًّا كلام الإنجيل، فباع كلّ شيء وترك العالم في سبيل الملكوت الآتي، ندرك أنّ الحياة المُكرّسة لا تُشعُّ إلّا انتظارَ حلول الملكوت في صميم العالم وفي خدمته؛ فكثيرًا ما ننسى أنّ الموت ليس له الكلمة الأخيرة، لأنّ الآب - أبانا - ينتظرنا حتّى نحيا معه للأبد.

كان أنطونيوس يرى كنيسة عصره تتربّع في الحرّيّة بعد عصر الاضطهادات، وتتنظّم في هذه الأرض ولأجل هذه الأرض، فاقدةً هكذا المعنى الأخيريّ الكامن في الدعاء: «ماراناثا»، أي «تعال، أيّها الربّ». فما كان من أنطونيوس إلّا أنّه قرّر أن لا يكون له أبناء ولا عمل، ولا ترقية ولا فاعليّة، ولا مال ولا مستقبل مُؤمَّن، إذ إنّ جميع هذه التخلّيات التي نادى بها تُعلن ملء الحياة.

نراه يُقيم في قبر فارغ حتّى يتّضح له جليًّا أنّ القيامة لها معنى، وقد رغب في أن يكتشف الآخرون هذا المعنى. فكان يعيش شاهدًا على نهاية الأزمنة، في مصر حيث كان الناس - في الأمس كما في أيّامنا - يتزوّجون ويكافحون ليكسبوا قوتهم، حتّى ينجحوا في عملهم ويكونوا مستقلّين ويُقرّروا مصيرهم بأنفسهم قدر المستطاع. لم يَدِن أنطونيوس هذا النمط من الحياة، بل ساعد أخته على تأمين مستقبلها. ولمّا حاول رهبان البرّيّة - في ما بعد - أن يعرفوا مَن هو الأكثر قداسة في مصر، اكتشفوا بكلّ تواضع أنّها أُمٌّ تقطن في الإسكندريّة، كان زوجها يُعذّبها جدًّا، ورغم ذلك كانت تثابر على رعاية أبنائها وهي ترتّل النشيد المثلّث التقديس.

فليس تكريسُ أنطونيوس إدانة لنمط حياة الناس، بل هو إتمام لها في بُعدها الأخيريّ، في السعي نحو الملكوت الذي يستطيع هو وحده أن يُحقّق الحبّ البشريّ، الملكوت الذي هو ثروتنا الحقيقيّة الوحيدة. إنّ الملكوت يستطيع هو وحده أن يملأنا فرحًا للأبد. ففيما يقع معظم الناس في تجربة تجاهُل معضلة الموت، فإنّ الحياة المُكرّسة تعيشها صراحةً، في خدمة الناس.

وينبغي لنا أن نتجنّب خطأً جسيمًا. فالأزمنة الأخيرة ليست شيئًا، لأنّ الآتي هو شخص، هو الربّ. والربّ هو منذ الآن في وسطنا، كما تشهد على ذلك قداديسنا. فنحن نحتفل بها «إلى أن يأتي الربّ» (١ قورنتس ١١/٢٦)، كما أنّنا نحيا بها، فننمو في الصداقة الحميمة مع الله، تلك الصداقة التي تظهر في صَلاتنا وفي خياراتنا الخاصّة بنمط حياتنا وعملنا. فكلُّ لحظة وكلُّ حَدَث يمكن أن يكونا بابًا يدخل منه الربُّ في حياتنا. فما نُحيي ذكراه في الحياة المُكرّسة، ليس هو الموت، بل ربّ الحياة الذي يأتي إلينا ويُشكِّل وجودَنا حتّى أدقّ تفاصيله، ليرشدنا إلى ملء الحياة، إلى الحياة الأبديّة. وعليه، فإنّ الذي يأتي يقتحم حياتنا، ويصنع كلّ شيء جديدًا، ويجعل كلّ شيء «فِصحًا».

سرّ الفصح

فهل نستغرب إذًا أن تكون الحياة المُكرّسة حاضرة حيث يبدو أنّ الموت يسيطر، بالقرب من المرضى الذين لا أمل في شفائهم، وبجوارِ المنازعين، بين ضحايا البؤس واليأس؟ غير أنّ الحياة المُكرّسة ليست فقط من أجل المتروكين والمنبوذين، بل هي في خدمة جميع الذين يريدون أن يتعلّموا أن يحيوا، وأن يكتشفوا الحياة اكتشافًا جديدًا، وأن يحيوا الحياة الحقيقيّة، وهي تشهد على فصح الربّ بفضل رجائها وثقتها بالذي يأتي.

إنّ كلّ جماعة رهبانيّة - متعبّدة كانت أو رسوليّة - هي أسرة فصحيّة تتعلّم فيها كيف نساعد العالم عبر موت يسوع وقيامته، أي بموتنا لأنفسنا، وموتنا لماضينا في سبيل مستقبلنا، وقيامتنا في القداسة، وفي العلاقة الحميمة بيسوع، بالرغم من عبء الحياة اليوميّة، لتجدّد دومًا فيه ولأجل الآخرين. وقد روى لنا القدّيس أثناسيوس في سيرة القدّيس أنطونيوس أنّه، بعد سنوات طويلة من الموت في البرّيّة، خرج من اللقاء الطويل بينه وبين الله بمنظر شابّ، وكأنّه قد قام من الموت.

وإنّنا، في صميم حياتنا المُكرّسة، سنعيش علامات موت، إذ إنّ

العديد من الرهبانيّات يواجه الموت. فمن الطبيعيّ أن تَبذل قصارى الجهد لتجنّب هذا الاحتمال المؤلم. وبالرغم من ذلك، فحتّى عندما أراد ربُّ الحياة أن يستخدمنا في ظروف تاريخيّة معيّنة، وحين نشأت رهبانيّة تجاوبًا منها مع هذه الدعوة، فذلك لا يعني أنّ هذه الرهبانيّة قد حصلت على مواعد الحياة الأبديّة. ففي ضوء سرِّ الفصح، يدعونا احتمال الزوال إلى أن نركّز على ما هو أساسيّ في موهبتنا، وعلى تعاون واسع مع الآخرين في خدمة الحياة.

إنّ الحياة المكرّسة تجتاز الموت أيضًا عندما تُرغمنا على أن نُجري انقلابات في نمط حياتنا، كثيرًا ما تكون مُحيِّرة، حتّى نقدر أن نواصل خدمة الكنيسة في العالم. وإنّ عبارة «الأمانة المُبدعة» تُعبِّر خير تعبير عمّا يتوجّب علينا القيام به، غير أنّها تُدخل في الحياة المُكرّسة توتُّرًا قد يصعب علينا تحمُّله.

فهنا أيضًا تُطرح قضيّة الحياة والموت، لأنّ الأمانة الحرفيّة تقتل – بحسب قول القدّيس بولس – لكنَّ الروح الخالق يُحيي. غير أنّه لأمرٌ مؤلم أن نُميِّز ما هناك من حدود دقيقة بين أمانة وأمانة، وإبداع وإبداع. وهذا ما نعلمه جيّدًا لأنّنا اختبرناه. إلّا أنّنا، إذ نقبل هذا التوتُّر، ولا نهرب منه، ننال من الربِّ المستقبلَ الذي يتوقّعه منّا، عندما يريده وكيفما يريده.

إن كانت هناك علامات موت، فهناك علامات حياة أيضًا. فما أكثر الرهبانيّات التي أحيَتْ أو أعادت الحياة إلى ينابيعها الروحيّة، وتراثها الذي تستحقّ أن تفتخر به، وتاريخها الحافل بأشخاص عاشوا ملء الحياة الفصحيّة. وفي وجه الحاجات التي لا يحصى عددها والتي تستدعي مساعدتنا، نقول إنّ الرسالات الجديدة التي أقدمنا عليها هي أيضًا علامات حياة. وعليه، فإذا كنّا في حالة انفتاح، أمكننا دائمًا أن ننشئ جماعة جديدة وأن نلتزم عملًا جديدًا. وهناك أيضًا نداء جديد يوجّهه إلينا أناس من جميع الأعمار، سواء أكانوا شركاء، أم مؤيِّدين، أم واهبين أنفسهم، وهم يرغبون في أن يستلهموا روحانيّتنا ونمط حياتنا. ولا يخلو

المجتمع من المتطوّعين المستعدّين أن يُساعدونا في رسالتنا.

ومن علامات الحياة أيضًا، تَقاسُمُ كلمة الإنجيل، وبهاء صلوات تسبيح الله، والصلاة الطقسيّة، وجميعُها يؤول إلى نموِّ حياتنا الجماعيّة في نور القيامة.

ما كُلُّ ذلك سوى بعض الأمثلة، وهي تبغي إقناعنا بأنّ الحياة المُكرّسة تتبع الحمَل في أيّامنا وفي كُلِّ مكان، تتبع الحمَل المذبوح والواقف، الحمَل الذي مات وما زال حيًّا.

حياة الجماعة

ويجدر بنا أن نشدّد هنا بوجه خاصّ على علامة حياة أخرى، ألا وهي حسّ الجماعة المتجدّد. فمن صفحات الكتاب المقدّس الأولى، يتّضح لنا أنّه لا يحسُن أن يكون الإنسان وحده. وعندما كان الربُّ يشفي المرضى، لم يفعل ذلك ليُعيد إليهم صحّتهم وعافيتهم فقط، بل ليُعيدهم إلى الجماعة البشريّة، وقد فصلهم عنها مرضُهم - وكان الناس يخطأون باعتباره عقابًا من الله - وإن عرّضهم الانفصال للموت.

وأمّا اليوم، فإنّ تقدُّم العلم والتقنية يؤيّد نزعتنا إلى الحرّيّة والاستقلال. غير أنّنا نتعرّض هكذا لأن نجد أنفسنا وحيدين. فلقد صدق سفر التكوين إذْ قال إنّ ما من أحد يستطيع أن يكون ذاته ولا أن يُصبح ذاته بمعزل عن الجماعة؛ ما من أحد بوسعه أن يعيش كالذرّة الوحيدة، لأنّه لا يحسُن أن يبقى الإنسان وحده.

ولكن، من جهة أخرى، ليس العيش في داخل الجماعة بالأمر السهل، لا في ما يتعلّق بالأشخاص، ولا في ما يتعلّق بالشعوب على المستوى العالميّ. فإن كان العالم ينزع إلى التوحيد، إلى «العولمة»، فإنّ القرية الكونيّة التي هي الآن في طور الإنشاء لا تزال تظهر منقسمةً، موسومةً بالعنف والحروب، وبالتوتُّرات والنزاعات. ونحن نختبر أنّ ممارسة الحياة الجماعيّة قد تكون مؤلمة، فهي مزيج من الأفضل

والأسوأ، تجذب دعوات رهبانيّة جديدة، وقد تكون أيضًا سبب الابتعاد عنّا.

ومع ذلك، يعود الفضل في وضع «الشركة» في الروح القدس في قلب الكنيسة، إلى المجمع الڤاتيكانيّ الثاني. فإنّ دعوتنا إلى أن نعيش حياة جماعيّة، كإخوة وكأخوات، «بقلب واحد ونفس واحدة» (رسل ٤/ ٣٢) تصبح عندئذ مُهِمّةً رسوليّة. ففيما نُكثر الكلام على الوحدة في العالم، والشركة في الكنيسة، لا يزال هناك فاصل بين كلامنا والواقع. فعلينا هنا أن نؤدّي شهادة، ألا وهي أنّ أناسًا غير مُهيَّئين لتحمُّل عبء الحياة الجماعيّة ويلتزمونها مع ذلك، في قوّة روح يسوع، يصبحون علامة أمل!

هناك نصّ من النصوص الكنسيّة يصفنا «بخبراء الإنجيل»، ويلقّبنا «بخُبراء في الشركة». فإنّ العيش والعمل معًا والتمييز جماعيًّا هي أُمور تجعل من أشخاص غير مهيَّئين لأن يعيشوا معًا، وقد وحّدهم الربُّ، جماعةً وأسرة حقيقيّة مجتمعة باسم الربّ.

وعليه، ففي كنيسة تتقدّم على طريق الشركة في الروح القدس - وإن بصعوبة وكأنّها مُرغَمة على ذلك - تشهد الحياةُ الرهبانيّة بجُرأتها على ما يريده الربُّ لشعب الله بأجمعه. وهي لا تقوم بذلك مستندة إلى مثال مجرّد أو نموذج نظريّ، بل مُثبِتة فقط كيف أنّ رهبانًا وراهبات يختلفون في طباعهم وشخصيّتهم كلّ الاختلاف، ولكنّهم يُغذَّون بسرّ الإفخارستيّا، لا يسأمون من أن يتحمّلوا يوميًّا حمل الحياة الجماعيّة - الثقيل والخفيف - ليُجسِّدوا فيها تلك الوحدة التي يريدها الربّ بحرارة لكنيسته.

يبدو لنا تحقيقُ ذلك أمرًا مستحيلًا. ولكنّه أمر ممكن للذين يحيون بالله وفي يسوع. أجل، لسنا كائنات سماويّة، فلسنا في مأمن من تاريخ عصرنا المُتّسم بالروح الانفراديّة وبالبحث عن مراكز ومُتَع ومكانة شخصيّة. ولكنّ الربّ يدعونا إلى أن نعيش تاريخًا آخر، أعني تاريخه هو. وتاريخه هذا يُعارض تاريخ عالمنا، ويجعلنا نختار نمط حياة قد يبدو غريبًا

لأوّل وهلة، ولكنّه يسمح فعلًا بأن نكون شهودًا للجماعة الحقيقيّة التي يُعِدُّها الربُّ حين يُصبح «كلّ شيء في كلِّ شيء» (١ قور ١٥/٢٨). فما الحياة المُكرّسة إلّا هذه المحاولة لنعيش هذا التاريخ الآخر، تاريخ الفصح من الموت إلى حياة يسوع، لأجل العالم.

ومن البديهيّ كلّ البداهة أنّ قداسة الجماعة الرهبانيّة لا تتحقّق بدون قداسة أعضائها شخصيًّا. غير أنّ هذه القداسة ستُعاش في شركة القدّيسين، أو قُلْ في شركة رهبان هم على طريق القداسة. فالجماعة التي تجرؤ على أن تجتاز ما يلازمها من توتُّرات ونزاعات، تُعتبر حَجر زاوية يبني الربُّ عليها البيت.

ورغبةً منّي في أن أتجنّب كلامًا مُجرّدًا، أستميحكم بأن أستشهد بزملائي في «رابطة الرؤساء العامّين»، وقد اقترحوا بعض الاتّجاهات لتجسيد كلِّ ذلك وتحقيقه:

* الاقتناع بأهمّيّة الحياة الجماعيّة، وإعارة الأولويّة لالتزام تشييدها.
* الخروج من الروح الانفراديّة - وهي تتعارض مع المنطق المسيحيّ - لكي نعيش الروح الجماعيّة في المسيح.
* التحوُّل من التنافس ومن إرادة الاكتفاء الذاتيّ إلى التعاون البنّاء.
* الاقتناع - في ضوء الإنجيل - بأنّ القيام وحدنا بكلّ شيء أمرٌ مستحيل، فهو يُؤدّي إلى نتائج تتعارض والهدف المنشود.
* الانفتاح على الحوار، اقتناعًا منّا بأنّ الإصغاء يولِّد حياة جديدة، وبأنّ حياتنا الجماعيّة يمكنها أن تتجدّد حقيقةً.

تنوُّع مواهب الرهبانيّات

لا شكّ أنّ الحياة الرهبانيّة تتضمّن عنصرًا قد يبدو أنّه يخالف البحث عن الشركة في الروح القدس، أعني التراث الروحيّ الخاصّ بكلِّ رهبانيّة، أي ما نسمّيه «موهبتها». أفليس حقيقيًّا أنّه، في خضمِّ تعدُّد الرهبانيّات المُذهل، يستهوي كلَّ رهبانيّة إثباتُ ذاتها كمؤسّسة مستقلّة،

ممّا يُمثّل عائقًا حقيقيًّا يَحُول دون الشركة في الحياة والعمل؟ على نقيض ذلك، فقد تجرّأ البابا يوحنّا بولس الثاني - إذ كان يُخاطب الرهبان والراهبات في البرازيل قبل عشر سنين - أن يلفت نظرهم إلى أنّ تنوُّع المواهب هو عنصر شركة، لأنّ تعدُّديّة المواهب الرهبانيّة في الكنيسة هي شهادة على غنى زينة عروس المسيح، «فهي تُحقِّق تلبية دعوة الربّ تحقيقًا متعدِّد الأشكال». إنّ هذا التنوُّع يُظهر ما لكلمة الله المتجسِّد وما لجماعة المؤمنين به من «طبيعة مُبرقشة» و«ديناميّة متعدِّدة القيم». لقد صدق مَن قال إنّ الربّ قد بلبل اللغات في بابل لأنّه يكره الرتابة والمساواة، لأنّه يريد أن يخاطب كلّ واحد بحسب شخصيّته الفريدة، وأن يدعو كلّ واحد باسمه.

ومع أنّنا مُهدَّدون دومًا بأن نُحوِّل هذا التنوُّع إلى شكل من أشكال التمييز - فكثيرًا ما نستغلُّ فوارقنا لنفهم حقوقًا أو نستأثر بفوائد أو تكريمات - إلّا أنّ الإنجيل يُبيِّن لنا أنّ الأمر ليس كذلك في الشعب الجديد الذي اختاره الله. فنُلاحظ أنّ الربّ، عندما اختار تلاميذه، لم يقتصر على فئة واحدة، بل إنّ بعضهم أتى من الريف وبعضهم من المدينة، بعضهم كانوا رجالًا وبعضهم نساء، بعضهم متزوِّجين وبعضهم عزّابًا، وكانت لهم آراء سياسيّة مختلفة. فمَن حتّم على الرجل والمرأة، وعلى العلمانيّ والكاهن، نمطَ حياة واحدًا، تجاهل ما يريده الربُّ من تنوُّع لأجل شركة الجميع - رجالًا ونساء - في الربّ.

تقع على عاتقنا إذًا مسؤوليّة دقيقة، بحسب الإنجيل. فلقد مضى زمن الشعور الطبقيّ، لأنّ الأبديّة هي لروح الله الذي يُدخلنا في شركة الثالوث. ولقد مضى، إلى ذلك، زمن إضعاف حسّ تراثنا الخاصّ، لأنّ الأبديّة هي لروح العنصرة حيث يُرنِّم كلُّ واحد مع الآخرين عظائم الله بلغته وثقافته الخاصّة، بحسب دعوته الخاصّة ورسالته الشخصيّة. فإنّ الإكليريكيّ والعلمانيّ، الكاهن الراهب والكاهن الإيبارشيّ، الراهبة والعلمانيّة الملتزمة، الراهبة المتعبِّدة والمنتمية إلى مؤسّسة علمانيّة، المتوحِّد والكِبُوشيّ - ويمكننا تطويل اللائحة - إنّ كلّ واحد قد نال موهبة، لا ليحتفظ بها له وحده، بل ليُغني بها جسد المسيح، وهو الكنيسة.

في الكنيسة الجامعة والكنائس المحلّيّة

إنّ الحياة الرهبانيّة التي تعيش ملء دعوتها ورسالتها لا يجوز لها أن تضنّ على الكنيسة بمساهمتها الخاصّة. ففي نظر القدّيس بولس، تُشيَّد الكنيسة على التنوُّع، لا على الفوضى، على التكامل ولا على عزلة التفرّد (راجع ١ قورنتس ١٢ و١٤). فإنّ علامة الحياة التي تُمثّلها الشركة في الروح القدس - تلك الشركة المتجسّدة والمعاشة في الحياة الجماعيّة - تفقد أصالتها إن كانت لا تُعاش في قلب كنيسة الربّ. وهنا أيضًا، علينا أن نتعلّم الكثير. فإنّ الحياة المكرّسة ليست بنية كنسيّة تقوم على الإكليرس والعلمانيّين، فالقدّيس أنطونيوس قد وُهب لنا بعد أن أسّس الربُّ الكنيسة بعدّة قرون. نحن، كما ردّده البابا يوحنّا بولس الثاني، «بنية من أجل الكنيسة»، و«موهبة من الروح القدس من أجل الكنيسة الجامعة». ولكنّه ذكّرنا في الوقت نفسه بأنّ هذه الكنيسة الجامعة تتحقّق في مؤسّسات الكنيسة المحلّيّة، وبأنّ طريقنا هو فعلًا الاتّحاد بالكنيسة الجامعة في التأهّب الرسوليّ، وإن كان ذلك يتحقّق دومًا عبر الكنيسة المحلّيّة.

وحسبنا أن نُلقي نظرة إلى وضع الحياة الرهبانيّة الراهن في عالم اليوم، لنكتشف أنّه ما من منطقة إلّا والثقة المتبادلة بين الأساقفة والحياة الرهبانيّة غيرُ موجودة فيها. وقد نجد أيضًا بعض الحالات - وإن كانت استثنائيّة - حيث تُعلن الحياة الرهبانيّة أنّ هدف وجودها هو أن تكوّن «كنيسة مُناهضة» تشهد على جذريّة الإنجيل، فتُعارض بالتالي مؤسّسات السلطة الكنسيّة «غير الإنجيليّة». ولكن ما نألفه بوجه عامّ هو نوع من «اللامبالاة الوديّة» حيث يبدو كلُّ شيء مُنظّمًا قانونيًّا، ولكن حيث يتبع كلُّ واحد طريقه، متجاوزًا الحدَّ الأدنى من العلاقات، هذا بمشروعه الرعويّ، وذاك بروحانيّته وأولويّاته. لا ندّعي أنّ هناك «كنيسة متوازية»، إلّا أنّ الأساقفة والحياة الرهبانيّة يسيرون على طُرق متوازية، تارة خوفًا من تسلُّط الأساقفة على الرهبانيّات، وتارة رغبةً في الحفاظ على التعايش السلميّ عندما تُستنفَد إمكانيّة التفهُّم والتفاهم. ومع ذلك، فلا ينبغي أن نتجاهل أنّ هناك مناطق من العالم تتّسم بعلاقات وثيقة وتعاون بنّاء بين

الأساقفة والحياة الرهبانيّة، وإن وجب علينا أن نتوقّع، حيثما يعمل الناس، حدوث سوء تفاهم وتوتّرات حتميّة، إن لم تكن ضروريّة.

إنّ خبرتنا تحثّنا على ألّا نحصر في هذا الموقف، بل أن نتجاوزه، إذ كشف لنا المجمع الفاتيكانيّ الثاني - بعمل الروح القدس - أنّ الكنيسة هي شركة. فبالرغم من جميع ألوان الإخفاق والشهادة المضادّة، نرى أنّ كنيسة الربّ تتصرّف يومًا بعد يوم كـ«شركة» كنسيّة.

هذا وإنّ قداسة البابا - مع أنّه مفطور على شخصيّة قويّة - يعمل جماعيًّا في جميع القرارات الهامّة، ويعزّز تجنيد طاقات جميع المسيحيّين في بذل مجهود مشترك يجمع الإكليرس والعلمانيّين والحياة الرهبانيّة، ويواصل - بدون أن تثبّط عزيمته - طريقَ المسكونيّة والحوار في عالمنا هذا الذي يتوق - رغم المظاهر - إلى الوحدة. أمّا الأسقف، فإنّه يُمارس اليوم مسؤوليّته الخاصّة بالاتّفاق مع سائر الأساقفة ومع القُوى الحيّة الموجودة في إيبارشيّته، كما أنّ العلمانيّين يصبون إلى الشركة بإصرار، وبنوع من الحنين إلى جماعة أورشليم الأولى، وذلك من خلال حركات تتنوّع أشكالها كلّ سنة. لقد أصبح التجاهل أمرًا مستحيلًا. فعلى كلّ حركة تنتمي إلى شعب الله أن تجد مكانها كي تُساهم، قدر استطاعتها، في بُنيان كنيسة الربّ.

واليوم، إذا لاحظنا أحيانًا صراعات على السلطة بين الهيئات الكنسيّة المختلفة، وإذا قلقنا بسبب ما يعتري كنيسةً أو رهبانيّة من مشاكل، فإنّنا نختبر دعوة الربّ لنا إلى أن يحمل بعضنا أثقال بعض، إن أردنا أن نكون حقًّا أعضاء في جسد المسيح. إنّ روح الربّ يدفعنا إلى الشركة في داخل الثالوث، ممّا يتطلّب منّا توبة القلب، وممّا يعني أيضًا أنّ كلّ ما لا ينسجم وروح الشركة هذا، هو بمثابة اختناق روحيّ يُعرّض للموت.

إعلان البشارة الجديد

نخطو الآن خطوة أُخرى. ففي ٩ آذار/مارس ١٩٨٣، استخدم البابا

يوحنّا بولس الثاني لأوّل مرّة عبارة «إعلان البشارة الجديد». وكان ذلك في هايتي، في مدينة پور - أُو - پرانْس. وبدت العبارة حينذاك طبيعيّة، لأنّه كان يخاطب أساقفة أمريكا اللاتينيّة، ويحثّهم على الاحتفال المقبل، في العام ١٩٩٢، بذكرى اكتشاف كولومبُس القارّةَ الأمريكيّة، فكان عليهم إذّاك أن يعلنوا البشارة بهمّة مُتجدِّدة وبتعابير جديدة. ومنذ ذاك الوقت، أخذ البابا يوحنّا بولس الثاني يستعمل العبارة ليُعِدّ جميع القارّات للاحتفال بيوبيل سنة ٢٠٠٠. ولقد أخذ مضمون العبارة يتحدّد شيئًا فشيئًا بمزيد من الدقّة.

ففي العالم بأسره، يصطدم إعلان البشارة باللامبالاة الدينيّة، وإن بأشكال مختلفة. وكلمة البشارة لا تقع اليوم على أرض الجهل أو الرفض، بقدر ما تقع على أرض جوفاء. فبعد فترة من الإلحاد العدوانيّ - لا يزال يعانيه جزء مُهِمٌّ من كُرتنا الأرضيّة - يرسخ الآن نوعٌ من الإلحاد العمليّ، وإن تعايَش معه تديُّنٌ تتنوّعُ أشكالُه ويتّسم أحيانًا بتذوّق ما هو باطنيّ. وفي داخل العالم المسيحيّ نفسه، يقوم فاصل بين تصرُّف المسيحيّين والرسالة التي تُبلّغها الكنيسة المُعلِّمة. وإنّ عدمَ تفاهم فادحًا يُغذّي نجاح بعض الشعارات المألوفة المعروفة: «نعم ليسوع! لا للكنيسة!»، أو «نعم للتديُّن! لا لإله شخصيّ!».

ففي هذه الأجواء، حيث يعيش الناس فعلًا بدون إيمان ولا دين ولا إله، كيف تُعلَن حقيقة البشارة بكاملها؟ لا بدّ من الإصغاء إلى كلّ قيمة إنسانيّة أصيلة، كالتضامن، والعدالة والسلام، والحفاظ على البيئة والصحّة. ولكنّ الصعوبة تظهر في التبشير بإله شخصيّ تجسّد تاريخيًّا في شخص يسوع ابن الله، في تبشير يلهمه الروح القدس الذي يتكلّم على لسان كنيسة مبنيّة على السلطة. ومع ذلك، فلقد عاد البابا يوحنّا بولس الثاني فأكّد، في أثناء انعقاد السينودس من أجل أوروبّا، أنّ إعلان البشارة لا يقوم على فرض بنية أو على تطوّر عقيدة، بل على لقاء الربّ لقاءً شخصيًّا، لتتأسّس عليه حضارة حبٍّ جديدة وثقافةُ عدالةٍ وسلامٍ جديدة. سيصبح إعلان البشارة الجديد حتمًا شكلًا من أشكال الدعاية، ما لم ينبع

من علاقة بالمسيح مبنيّة على الحبّ الشخصيّ، علاقة قلب بقلب المسيح. فلأنّنا اختبرنا الحبّ في علاقتنا بالربّ، فنحن نتمنّى من صميم قلوبنا أن يختبره أيضًا أولئك الذين يُحيطون بنا. ولا نبغي أن نستميلهم إلى قضيّة معيّنة أو مشروع معيّن، بل أن نساعدهم على أن يكتشفوا مثلنا الطريق والنور والحياة الحقيقيّة.

الدعوة إلى التوبة

يكمن دور الحياة الرهبانيّة في أمر حسّاس، وهو تغيير مواقفنا، وقد يكون هذا الدور حاسمًا في الكنيسة. ولا يعود هذا الدور فقط إلى أنّ الحياة الرهبانيّة قامت دائمًا في كنائس الشرق المسيحيّ بدور حيويّ - ولا يزال هذا حقيقيًّا في أيّامنا - بل خصوصًا لأنّ الحياة الرهبانيّة تشهد على توبة القلب، والكنيسة في حاجة ماسّة إلى ذلك لكي تتعمّق في الإيمان. يحضرنا دومًا تطلّب المجمع الفاتيكانيّ الثاني: «إنّ الرهبان، بحُكم حالتهم، يشهدون شهادة نيّرة وفريدة على أنّ العالم لا يقدر أن يتجلّى ويصبح تقدمةً إلى الله، بدون روح التطويبات» («نور الأمم» عدد ٣١).

فليس المطلوب حضور الحياة الرهبانيّة في بداية خلق الإنسان ولا في التزاماتها الاجتماعيّة والسياسيّة، بل حضور مرئيّ ومحسوس لقدرة إرادة الله الخلّاقة، لكي يتقوّى بها جهدُ الإنسان، فلا يفقد نفسه، بل يستطيع أن يُخلّص القِيَم الإنسانيّة ويُغيِّر وجه البشريّة، في قوّة الأرض الجديدة والسماوات الجديدة التي نراها تحلّ بيننا.

إن كان التبتُّل يُخلِّص - في نظر الله ونظر الشخص البشريّ - الحبَّ والأمانة، وإن كان الفقر يُخلِّص - في نظر الله ونظر الشخص البشريّ - الغنى والمجّانيّة، فإنّ الطاعة تُخلِّص - في نظر الله ونظر المجتمع البشريّ - عمل الخلق وعمل خلاصنا الذي لا يريد الله أن يحقّقه من دوننا، والذي لا نقدر أن نحقّقه نحن إلّا فيه ومعه وبه.

إنّ الشعور بمحض مجّانيّة عمل الله من جهة، ودوام الانفتاح على

مفاجآت الروح القدس الذي يُكمِّل معنا بلا انقطاع عمل المسيح السخيّ المُحبّ من جهة أخرى، يُهيِّئان الراهبات والرهبان لأن يُساهموا مساهمة فعّالة في عمل الكنيسة. سيقدِّمون إليها على صعيد العاطفة والعمل يدَ العون، لكي تؤدّي وظيفتها، لا كأنّها «برلمان» أو «مؤتمر»، بل كجماعة كنسيّة حقيقيّة، فنسير معًا على طريق واحد، ويُرافقنا الربُّ كي يفتحنا على البُشرى ويُرشدنا إلى الحقّ كلّه عبر اتّجاهاتٍ وقرارات ملموسة.

الخاتمة

من الواضح الآن أنّ الحياة المُكرّسة لم تفقد قطّ دورها الحاليّ في سبيل الكنيسة، شرط أن تجرؤ أن تعيش السرّ الفصحيّ فتموت وتقوم مع ربّها. إنّه لأمر مُشجِّع أن نرى أنّ الحياة المُكرّسة مُصمِّمة على أن تعيش - على الصعيد الجماعيّ، والصعيد الشخصيّ - روحانيّة الكتاب المقدّس كما كان الربُّ يشرحها على طريق عمّاوس. وإنّه لأمر مُشجِّع أيضًا أن نرى الرهبانيّات تعود إلى منابع تأسيسها، ومن منطلق هذه العودة تُجدِّد في ربِّ الحياة اقترابها من الفقراء وخدمتها لهم، وإحساسها بأنّها مُرسَلة، حتّى تتقبّل خدماتٍ جديدة في قلب الكنيسة، انطلاقًا من جماعة أخويّة وإرساليّة.

قد يصحّ أنّ ظلال الموت يُخيِّم على الحياة المُكرّسة، غير أنّ الإيمان - الجماعيّ والشخصيّ - بفصح الربّ، يكشف في الضعف البشريّ حيويّةً حقيقيّة تُظهر عملَ الروح القدس وتُبيِّن أنّ هذا النهج الحياتيّ يُريده الله الذي أقام يسوع من الموت في سبيل الحياة، بل لتفيض الحياة.

نقلها إلى العربيّة

الأب فاضل سيداروس اليسوعيّ

حياة الصلاة والحياة الرهبانيّة
أمام تحدّيات الواقع اللبنانيّ في أيّامنا

الأب أولِفِر بُرْج أوليڤييه اليسوعيّ*

القسم الأوّل: الصلاة[1]

لا تقوم الصلاة بوجه خاصّ على كلمات نقولها أو ممارسات نتقيّد بها إلى حدّ كبير أو صغير. في اللغة العربيّة، نُطلق على رتبة «صلاة الساعات» تسمية «الفرض»، وهي تعني أمرًا مفروضًا وواجبًا. لكنّي أتمنّى أن لا يُنظَر إلى الصلاة كإلى أمرٍ مفروض وواجب، فإنّها، في نظري، وبوجه خاصّ، علاقة بين شخصَين، لا بل هناك أكثر من ذلك، فإنّ علاقة الحبّ بين شخصين لا يمكن أن تبقى أبدًا منغلقة عليهما، بل تفتحهما دائمًا على الآخَر. فالمقصود هنا إذًا هو علاقة واعية بين أشخاص. نحن نعيش كثيرًا من العلاقات، ونلتقي كثيرًا من الأشخاص، في حياتنا اليوميّة، منهم الخبّاز، والشخص الذي يبيعنا الجريدة، وحارس البناية

(*) Oliver Borg Olivier أستاذ في المعهد العالي للعلوم الدينيّة، جامعة القدّيس يوسف، بيروت. - المقال محاضرة ألقاها الكاتب أمام جمهور من الراهبات والرهبان العاملين في لبنان، تاريخ ٥ شباط (فبراير) ٢٠٠٠، لمناسبة يوم الحياة المكرَّسة.

(١) أستوحي إلى حدّ ما ممّا كتبتُه في أحد مؤلّفاتي، وبوجه أدقّ في القسم الثاني من الإرشاد الروحيّ والحياة بالروح، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ومن كتاب للأب لُوف (Louf)، وهو راهب سِسْترسيّ، *Au gré de la grâce*, Editions DDB, Paris.

إلخ. لكن كثيرًا من هذه العلاقات ليست واعية، أي أنّها لقاءات عابرة خالية من العمق. أمّا الصلاة فهي، في نظري، علاقة عميقة وواعية بين أشخاص، وهي بهذه الصفة، كما يقول أنْدريه لوف، حدث. وإن بحثنا في المعجم عن كلمة «حدث»، وجدنا هذا التحديد: ما يحصل، ما ينتج، ما يظهر. إنّه واقعة هامّة تترك أثرًا. لا يمكننا أن نعيش علاقات عميقة وواعية بين أشخاص من دون أن نتأثّر بها، من دون أن يحدث لنا شيء ما، من دون أن يظهر شيء ما من الآخَر ومنّا. فهناك اكتشاف في كلّ مرّة.

حين نتحدّث عن «علاقة بين أشخاص»، لا نقصد عملًا ما، بقدر ما نشير إلى موقف، إلى نهج، إلى موقف أمانة، إلى موقف انفتاح واستقبال، علمًا بأنّ الانفتاح يعني السلبيّة الفاعلة، فإنّي أدع الآخَر يأتي وأستقبله. وبهذا المعنى، أقصد أنّ الفاعل هو الآخَر، لكنّ الذي يستقبله هو أنا. فلست إذًا في سلبيّة تامّة، بل في سلبيّة فاعلة. والصلاة هي هذا، أي أن نُحسن الانفتاح على الله وعلى الآخرين في الله، وأن نُحسن استقبالهم كآخَر. وليس ذلك أمرًا سهلًا لأنّه يتطلّب وقتًا.

تعني «الأمانة» أن نقضي وقتًا «مع»، وأن نثبت، ممّا يقتضي منّا الصبر، لا بل كثيرًا من الصبر. لا يمكن أن يكون عندنا حياة روحيّة، إن كنّا قليلي الصبر، إن كُنّا لا نعرف أن ننتظر. فلا نستطيع أن نُقيم علاقات حقيقيّة، إن لم نعرف أن نكون صبورين مع أنفسنا ومع الآخرين. وهذا ما نتعلّمه في الصلاة.

ويعني الانفتاح أن ننتبه إلى الآخَر، أن نكون في حالة انتظار الآخَر بمحبّة. ففي مثل «العذارى العشر»، هناك اللواتي يقدرن على الانتظار، إن أبطأ الحبيب، لأنّ رغبةً عميقة تدفعهنّ. فالصلاة ليست تمرينًا، مع كلّ احترامي للقدّيس إغناطيوس. لا شكّ أنّه من واجبنا أن نتمرّن، لأنّ الصبر لا يُحصَل عليه عفويًّا. فالإصغاء والانتظار ليس هما موهبة طبيعيّة، بل نكتسبهما عن طريق التمرين. لكنّ الصلاة ليست هي تمرينًا، بل نستعين بالتمرين للدخول في الصلاة. فالصلاة هي روح وديناميّة في الحياة. تُروى

قصّة شابّ يابانيّ نال العديد من شهادات الدكتوراه: دكتوراه في الرياضيّات، في التكنولوجيّة، في علم النفس إلخ. فكان يجمع شهادات الدكتوراه، كما أنّ هناك أناسًا يجمعون الطوابع، فيشعر بأنّه عالم كبير وذو شأن. وفي أحد الأيّام، حدّثه أحدهم عن الصلاة. فسأل: «الصلاة؟ ما هي؟ ما سمعتُ قطّ شيئًا عنها». وشعر بأنّ هناك شيئًا ينقصه، فقرّر أن يحصل على دكتوراه في الصلاة. وسأل إذًا محاوره: مَن هو الذي يستطيع أن يعلّمني إيّاها على أفضل وجه؟». فدلّه على أحد المتوحّدين المقيمين في الجبل كان رجل صلاة بكلّ معنى الكلمة. فقصده صاحبنا وسأله أن يعلّمه كيف يجب أن يصلّي. فقال له المتوحّد: «تعالَ معي». فذهب به إلى ضفّة النهر وقال له: «إنزل إلى الماء». فخضع الشابّ. ثمّ وضع المتوحّد رأس الشابّ تحت الماء وحفظه فيه بعض الوقت. وكان الشابّ يتخبّط، وحين توصّل مُنهَكًا إلى إخراجه وإلى التنفّس، دفعه المتوحّد مرّة أخرى إلى تحت الماء. وكرّر ذلك ثلاث مرّات. وبعد المرّة الثالثة، قال له الشابّ: «أتريد أن تقتلني؟ أولستَ تعلم بأنّي في حاجة إلى التنفّس؟». أجابه المتوحّد: «أترى أحدًا قد علّمك أن تتنفّس؟ ومع ذلك، لا تستطيع أن تعيش من دون ذلك. فما من أحد يستطيع أن يعلّمك كيف تصلّي. عليك أنت أن تبدأ وأن تنفتح. عندئذ تكتشف أنّ القدرة على الصلاة هي فيك، كالتنفّس». إنّ الصلاة هي روح وموقف أساسيّ وديناميّة فينا، نحتاج إلى أن نكتشفها وندَعها تصعد.

حدَث يقلب الحياة رأسًا على عقب

لكنّ ذلكَ الحدث هو مخاطرة، لأنّ الانفتاح على الآخَر يعني تمكينه من قلْب حياتنا رأسًا على عقب. لا نرفض أن ننفتح على الآخر، ولكن بتحديد مواعيده ونمطِ اللقاء وما سنعمله في هذا اللقاء وكيف يجب عليه أن يكون معنا إلخ. هناك العديد من العلاقات بين الأشخاص تنتهي حين نصرخ: «لقد خانني، لقد خيَّب أملي»، لأنّ الآخَر لم يقبل أن يكون معي كما كنت أريد أن يكون. والحال أنّ الله أيضًا لا يقبل أن نضعه في أُطُر ثابتة، وأن نحدِّد له كيف يجب عليه أن يتصرّف مع محاوريه. حين

أراد داود أن يبني له هيكلًا، بيتًا لله، أفهمه الله أنّه غير مطلوب منه أن يبني له بيتًا. فإنّ الله هو الذي يختار مكان سكناه، وهو إله سائح يفضّل الخيمة على المنزل. ويدعونا إلى تفضيل الخيمة نحن أيضًا، أي إلى التنقّل وإلى القبول بالتنقّل. يدعونا ليذهب بنا إلى مكان عدم الاطمئنان. وهذا لا يكون بلا مشقّة، فإنّ القبول بأن نبقى أوّلًا في عدم الاطمئنان هو أمر يُخيفنا. ولذلك نتمسَّك بكلّ شيء هربًا من الشعور بعدم الاطمئنان هذا، فنبحث عن أسباب الأمان. وبعد ذلك، نكتشف في الصلاة أنّها أسباب أمان باطلة، فيسحبها الله منّا شيئًا فشيئًا.

أحبُّ كثيرًا قصّة إبراهيم، حين قال الله له منذ البداية: «إنطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أريك». ليس في هذه الجملة أيّ سبب أمان! عليه أن يترك كلّ شيء، بحثًا عن أيّ شيء! بحثًا عن شيء لا يعرفه، وفي اتّجاه لا يزال غير واضح، إلّا هذه العبارة: «الأرض التي أريك»، ومع ذلك نرى إبراهيم ينطلق. ولكن أمعِنوا في قراءة الكتاب المقدّس، لأنّه يعرض علينا إبراهيمًا إنسانيًا إلى حدّ بعيد ويبدو لنا قريبًا منّا جدًّا. إصطحب إبراهيم امرأته، وبما أنه لم يُنجب ابنًا وأنّه يريد أن يضمن لنفسه المستقبل، فقد اصطحب ابن أخيه، إلى جانب عبيده وإمائه ومواشيه وأمواله. في الحقيقة، غادر بيته، بيتًا من حجر، إن صحّ أنّه كان يملك بيتًا من حجر، وإن لم يكن من الرحّل. فلا شكّ أنّه ترك عشيرته، وهذا ليس بقليل، وترك وطنه، وهذا أيضًا ليس بقليل، علمًا بأنّ كلّ ذلك كان يُشعره بالتملُّك. ولكنّه حمل معه كثيرًا من الاطمئنان. إلّا أنّ الله نزع منه شيئًا فشيئًا كلّ ذلك، لا بل طلب منه أن يضحّي بابنه إسحق أيضًا، بابنه الوحيد، الذي يحبّه، ففي الصلاة، نكتشف أنّ انفتاحنا على الله وقبولنا بأن ننطلق (حين يدعونا الله، يقول لنا دائمًا: قم واذهب!) يعنيان أن نقبل بأن ينزع الله منّا أسباب آمالنا الباطلة.

من الانبساط إلى الطريق المسدود

في بدء حياة الصلاة، يُنعم الله علينا بالانبساط، ويشجّعنا، لأنّنا في حاجة إلى ذلك. وفي بدء الحياة، يحتاج الولد إلى الكثير من الحماية

والتشجيع والانبساط. وبعد ذلك، كلّما كبر، احتاج إلى أن يتعلّم كيف يواجه المصاعب. ونحن أيضًا، كلّما تقدّمنا في حياة الصلاة، يحملنا الروح القدس إلى البرّيّة، إلى اختبار الجفاف والصعوبة. فنختبر هناك الضعف والطريق المسدود. في البداية، اختبرنا النجاح في الصلاة، اختبرنا مشاعر الفرح والانبساط، واعتقدنا أنّ ذلك أتانا بفضل أساليب الصلاة وفنونها. وفي أيّامنا، هناك فيض من هذه الفنون. في الحقيقة، لم يَخلُ الماضي منها، لكنّنا نجد اليوم فيضًا من الكتب والدروس التي تشرح لنا وتعلّمنا التنفّس والتأمّل عن طريق التخيُّل الموجَّه والتأمّل التجاوزيّ والمشاهدة وقراءة كلمة الله وصلاة يسوع. عندنا الكثير من كلّ ذلك ولا بدّ منه، لأنّه يساعدنا وهو جزء من تقليد الكنيسة، ولكنّه ليس من الصلاة. ففي يوم من الأيّام، نكتشف، بنعمة من الله، أنّه يجب علينا أن ننتقل من صلاتنا إلى صلاته التي هي فوق كلّ فنّ. فإنّه يدعونا إلى الذهاب حتّى الصميم، حتّى أعماق حقيقتنا، حتّى أعماق روحنا. قال القدّيس أوغسطينس: «في أعماق كياني وجدتُك»، حيث يتلاقى روحنا وروح الله، ذلك الروح القدس الذي يجعلنا نهتف «أبّا! يا أبتاه».

حين يبدو أنّ الأمور لا تسير على ما يُرام في ممارسة صلاتنا، لا يبقى لنا إلّا الصراخ: «من الأعماق صرخت إليك يا ربّ»، كما ورد في المزمور، لأنّ هذا الفراغ، وهذا الشعور بالضعف يحملاننا إلى أعماقِ تدوّخنا. أمّا في اختبار الطريق المسدود، فإنّنا نشعر حقًّا بالسقوط في هاوية فندوخ. وهنا عندئذ ينطلق الصراخ، وهو صراخ على جانب كبير من الأهمّيّة. فلا نَنسَ أنّ أوّل حركة في حياة كلّ منّا كانت صراخًا. وهذا الصراخ لا بدّ منه على الإطلاق، لأنّه ينقذنا من الموت ويهب لنا الحياة: يفتح رئتينا ويمكّننا إذًا من التنفّس. وهذا ما يجري في ممارسة الصلاة، فإنّها تفتحنا على أوّل صراخ من الروح القدس فينا. ولكن يُخشى أن نهرب من هذا العذاب ونقع في النزعة النشاطيّة. إنّنا لا نصبر على البقاء في هذا الضعف، لأنّ ذلك لا يتمّ بلا مشقّة، وهو أمر مُذلّ، لا سيّما إن اختبرناه بعد قضاء سنين طويلة في الحياة الرهبانيّة: «لقد درّبت أشخاصًا

غيري وعلّمتهم الصلاة، والآن أمسيت أنا نفسي غير قادر على الصلاة».
هذا أصعب من أن نقبل به، فنهرب ونلتجئ إلى العاطفيّة أو إلى النزعة النشاطيّة، لا يهمّ، لأنّ ما يهمّنا هو الهرب، مع أنّ الحلّ هو في البقاء والانتظار. تألّم يسوع في بستان الزيتون ولم يعد يفهم: «يا أبتِ، إذا أمكن أن تبتعد عنّي هذه الكأس». ولكن ليس هناك طريق غير شُرب الكأس. وإلى جانبه نجد التلاميذ الذين طلب إليهم أن يصلّوا معه، لكنّ المحنة كانت، بالنسبة إليهم، فوق طاقتهم، ففضّلوا النوم. فضّلوا النوم الذي يجعلهم لا يرون المشكلة بعد الآن، لكنّ المشكلة بقيت كلّها. صلّى يسوع في البستان: «يا أبتِ، إن أمكن أن تبتعد عنّي هذه الكأس»، ولا أظنّ أنّه صلّى بصوت ضعيف وخجول وهادئ. لم يكن يسوع هادئًا ولا خجولًا، بل كان يعرف أن يصرخ وكان قادرًا على العذاب، فأظنّ أنّه صرخ هذه الصلاة. وكان في هذا الصراخ عذاب وقلق حقيقيّ. وعلى الصليب، اتّخذ ذلك شكلًا آخر: «إلهي، إلهي، لماذا تركتني؟». إنّه صراخ يخرج من عمق كيانه، وهو صراخ يعبّر عن القلق، ولكنّه أيضًا صراخ ملؤه الثقة والمحبّة: «بين يديك، أسلِم روحي».

الصراخ فعل محبّة وثقة

إنّ الصراخ هو في حدّ ذاته انفتاح على الآخَر، واعتراف بوجود الآخَر، وإلّا فلماذا أصرخ إن لم يكن هناك مَن يسمعني؟ إنّه في حدّ ذاته فعل محبّة وثقة. قرأتُ كتيّبًا ممتازًا للأب بيار ڤولف (Pierre Wolff) بعنوان: «هل أستطيع أن أُبغض الله؟». لا شكّ أنّ هذا العنوان يصدمنا، لكنّه يعني التنديد حتّى بالله والتعبير عن المشاعر العميقة، حين يشعر الإنسان بأنّه متروك. أمّا الجواب على عنوان الكتاب فهو «نعم»، إن أردنا أن نقتدي بكبار المصلّين في الكتاب المقدّس أو بغيرهم. فكّروا في أنبياء الكتاب المقدّس، وفكّروا في المزامير، وفكّروا في يسوع نفسه وهو على الصليب. «نعم»، لأنّ الحياة الجديدة تنبثق من هذا الصراخ. إنّه، كما قال لوف (Louf)، ذلك الصراخ الذي يرفع الحجر، أو الحجارة، التي تسدّ عين الماء الحيّ، فإذا حُرّرت، استطاعت الحياة أن تتفجّر. إنّه حقًّا

صراخ أعمى أريحا، «يا ابن داود، ارحمني. يا ربّ، اجعلني أُبصر». حاول التلاميذ أن يُسكتوه، لكنّ يسوع قال لهم: «دعوه يأتي إليّ». دعوه يصرخ. ما أكثر الأشياء التي في أنفسنا والتي تسدّ الطريق، والذين يحاولون أن يُسكتونا ليس هم الآخرين، بقدر ما هي بالأحرى مخاوفنا وكبرياؤنا، لأنّ الصراخ يعني أن نسلّم بأنّنا نحتاج إلى الآخَر، نحتاج إلى الشفاء، نحتاج إلى الخلاص. لا نستطيع أن نشفي أنفسنا، لا نستطيع من تلقاء ذواتنا أن نخلّص أنفسنا. نودّ كثيرًا لو استطعنا أن نفعل ذلك من تلقاء ذواتنا. لكنّ الله قال: «لا يَحسن أن يكون الإنسان وحده». نحتاج إلى الآخرين، ولا سيّما إلى الآخَر الذي هو الله، لننال الخلاص والشفاء. والصلاة هي التي تستطيع أن تفتحنا على ذلك. وهذا الشفاء لا يمكن أن يأتي إلّا تدريجيًا، في كثير من الصبر. هناك تطهير لا غنى عنه، والله يطهّر ببطء وفي الصبر. وهو يعاملنا بلطف، وإن بدا لنا أحيانًا أنّه يضرب بعنف. يطهّرنا شيئًا فشيئًا، كما عامل إبراهيم، ولا يُخطئ في عمله. إنّ الأب الذي يحبّ ابنه لا يدلّله: إنّه يعرف كيف يجب عليه أن يحبّ، ولكنّه يعرف أيضًا أن يكون حازمًا، يعرف أن يكون لطيفًا وحازمًا. وفي الصلاة نكتشف ذلك. أنا أحترس من الأشخاص الذين، حين يتحدّثون عن الصلاة في الإرشاد الروحيّ، يتحدّثون دائمًا عن إله رؤوف جدًّا، عن إله رحمة، يُفيض الانبساط على الناس حتّى إنّهم لا يعودون يعيشون على هذه الأرض، بل يطيرون ويحلّقون. لا شكّ أنّ الله رؤوف وأنّه يُفيض علينا الانبساط، وإلّا لَما استطعنا أن نثبت ونواصل السير. ولكنّه قد يكون قاسيًا أيضًا، أي متطلّبًا. إقرأوا الإنجيل فيتّضح لكم أنّه متطلّب. إقرأوا إنجيل لوقا، المسمّى إنجيل الرحمة، فيتّضح لكم أنّه إنجيل متطلّب جدًّا. هذا هو الإله الذي نكتشفه، إن صلّينا حقًّا: إلٰه رحمة، لا إله عواطف. يبدو لي اليوم أنّنا نقع في الخلط بين الاثنين. إن كُنّا عاطفيّين، لا نكون رحماء. ولكي نصلّي كما يجب، نحتاج إلى الكثير من الثقة والتواضع والصبر. ولا يمكننا أن نحصل عليها إلّا بنيلها من الله. إنّها عطايا تأتينا من الله.

إن حُرِّرت تلك الصلاة، وعين الماء تلك، فهي تجعلنا نعيش بحياة الله نفسها. وعندئذ، نستطيع أن نقول، مع القدّيس بولس: «لا أحيا أنا بعد اليوم، بل المسيح يحيا فيّ»، ولكن شرطَ أن ندعه يحيا فينا. والصلاة تجعلنا نكتشف الجهاد الروحيّ. وهناك نصّان للقدّيس بولس أرتاح إليهما جدًّا، وهما يتعلّقان بذلك الجهاد الروحيّ: «وحقًّا لا أدري ما أفعل: فالذي أُريده لا أفعله، وأمّا الذي أكرهه فإيّاه أفعل... أجد هذه الشريعة، وهي أنّ الشرّ وحده باستطاعتي». وعندئذ يهتف بولس: «الشكر لله بيسوع المسيح ربّنا» (روم ٧/ ١٥ و٢١). وهناك نصّ آخر، يتحدّث فيه عن هذا الصراع: «ومخافة أن أتكبّر بسموّ المكاشفات، جُعل لي شوكة في جسدي: رسول للشيطان وُكل إليه بأن يلطمني لئلّا أتكبّر. وسألتُ الله ثلاث مرّات أن يُبعده عنّي. فقال لي: حسبُك نعمتي، فإنّ القدرة تبلغ الكمال في الضعف» (٢ قور ١٢/ ٧-٩). وجد بولس نفسه تجاه اختبار ضعفه: «فمَن يُنقذني؟». من تلقاء ذاتي، لا أتوصّل إلى الإنقاذ، لكنّ الربّ الإله يُنقذني بالمسيح يسوع. فهو الذي يخلّصني ويشفيني: «سألتُ الله ثلاث مرّات أن يُبعده عنّي»، على مثال يسوع في بستان الزيتون. فلا بدّ لي من الصبر والثبات. عليّ أن أواصل الصلاة، ولكن شرطَ أن أقبل، إن أبقى الله لي هذا الضعف، بأن تكفيني نعمته وأن تظهر قدرته.

إنّ القوّة الوحيدة التي تشفينا والتي تستطيع أن تحرّرنا هي قوّة المحبّة، هي القوّة التي تأتي من الاكتشاف «أنّ الله يُحبّني ويغفر لي»، وأنّه يخلّصنا. ولكن، كيف نستطيع أن نكتشف محبّة الله ومغفرته، إن لم نعترف أوّلًا بأنّنا خاطئون، إن لم نعترف بأنّنا ضعفاء، وبأنّنا غير قادرين على المحبّة وعلى إفساح المجال لتفجُّر حياة الله في أنفسنا؟ وكيف نقوم بهذا الاختبار، إن لم يكن في الصلاة، في تلك العلاقة الشخصيّة التي سبق لنا أن تحدّثنا عنها، وفي الشعور بتلك العلاقة؟ وضع مؤلّف روحانيّ إنكليزيّ معاصر، يُدعى جيرالْد هِيُوز (Gerald Hughes)، كتابًا عنونه **إله المفاجآت**، ففي الصلاة يأتي الله على غفلة ويفاجئ. إنّه ذلك الآخَر الذي

يدخل بغتة في حياتنا. وفي الكتاب المقدّس، نرى دائمًا أنّ الله يدخل بغتة في تاريخ البشريّة والأشخاص، وهذا ما ترويه لنا حتّى الأناجيل. فحين كان بطرس وأندراوس يُصلحان شباكهما، وصل يسوع وقال لهما: «إتبعاني»، فتركا كلّ شيء وتبعاه. لقد دخل يسوع في حياتهما، كما أنّه مرَّ بحياة عدّة أشخاص، لكنّهم لم يتبعوه جميعًا. والصلاة تساعدنا على اكتشاف دخول الله بغتة في حياتنا، وتفاجئُنا في شخص ذلك الذي هو فينا منذ البدء، مع أنّه جديد دائمًا أبدًا ولا ينقطع عن تجديدنا. تلك هي الصلاة. تشهد على ذلك قصّة السامريّة. جاءت إلى البئر ظهرًا لأنّها، في نظري، لم ترد أن تلتقي الآخرين.

صراخ يسوع والسامريّة

لمَّا كنت في مصر، كثيرًا ما كنت أزور قرى الصعيد حيث الطبيعة لا تزال تشبه طبيعة فلسطين في أيّام يسوع. هناك تذهب النساء باكرًا إلى العين أو إلى القناة لاستقاء الماء ولغسل الأشياء. يذهبن باكرًا لتجنّب الحرّ وللاشتراك في رواية الأخبار: من زواج وولادة ووفاة وطلاق إلخ، ويكون للنميمة دور كبير. فالتي استمالت قلوب العديد من أزواج نساء القرية لا تلقى ترحيبًا إن أتت إلى البئر في حضور سائر النساء. ولذلك جاءت السامريّة ظهرًا، بالرغم من شدّة الحرّ، وهناك انتظرها يسوع. وهو الذي بادرها بالقول: «إسقيني». في الواقع، هذه الكلمة تعبّر عن أعمق مشاعر السامريّة وعن تعطّشها إلى علاقة حقيقيّة ولقاء حقيقيّ. وبانفتاحها على الذي أمامها وعلى طلبه توصّلت شيئًا فشيئًا من العطش الطبيعيّ إلى العطش الباطنيّ وإلى لقاء عميق. توصّلت إلى حقيقتها العميقة التي تمزّق القلب، لأنّها اتّخذت خمسة أزواج، والذي عندها الآن ليس بزوجها. توصّلت إلى الحقيقة التي تحرّر، ولكنّها لم تسلّم بذلك إلّا بمشقّة. وعندئذ ارتفع عندها صراخ الفرح والانفتاح: «إنَّه قال لي كلّ ما فعلتُ». فقد اكتشفت، بقبولها أن تدخل في صميم واقعها، ذلك الإله الذي أثّر فيها وشفاها.

الله يخلقنا خالقين

إن زرتم في رومة كنيسة السِكْستين (Sixtine) لمناسبة اليوبيل، انظروا إلى سقفها، انظروا إلى «خَلْق آدم» للرسّام ميكيل آنج (Michel-Ange)، ترون ذلك الشابّ الذي يمدّ الله يده إليه ويلمسه بإصبعه. يكاد أن يلمسه، ولكن لكي لا يُفلته للأبد. إنّ الله لا يزال يلمسنا بإصبعه، لا يزال يخلقنا. لم يخلقنا الله مرّة واحدة ثمّ تركنا. وفي الصلاة نكتشف ما كتبه الأب ڤاريون (Varillon)، وهو «أنّ الله يخلق خالقين. نحن في جوهرنا خلائق خالقة، لأنّ الله خلقنا نخلق أنفسنا». في الصلاة، نكتشف أنفسنا ونصبح خالقين مع الله، خالقين أنفسنا والعالم. وهذا شيء في غاية الجمال. إنّه يهب لنا هذه الحرّيّة ويحرّرنا لنكون خالقين معه.

القسم الثاني: أهمّيّة الصلاة في الحياة الرهبانيّة بلبنان الحاليّ

١ - الحياة الرهبانيّة

للتحدّث عن أهمّيّة الصلاة التي تحتاج إليها الحياة الرهبانيّة في مواجهة تحدّي لبنان الحاليّ، أريد أن أستهلّ كلامي برسالة بولس السادس إلى الرهبان والراهبات «الشهادة الإنجيليّة»[٢]، وهي تعالج هذا الموضوع بتوسُّع في قسمها الأخير. فإنّ البابا، في كلامه على العودة الروحيّة إلى الينابيع، يقول: «كيف تستطيعون، أيّها الرهبان والراهبات الاعزّاء، أن لا ترغبوا في أن تعرفوا على وجه أفضل ذاك الذي تحبّونه وتريدون أن تُظهروه للبشر؟ به توحّدكم الصلاة. وإن فقدتم الميل إليها، فإنّكم تستعيدون الرغبة فيها بعودتكم إليها بتواضع. لا تنسوا، على كلّ حال، شهادة التاريخ، فهو يعلّمنا أنّ الأمانة للصلاة أو إهمالها هو مِحكّ حيويّة الحياة الرهبانيّة أو انحطاطها» (الرقم ٤٢).

(٢) بولس السادس، الشهادة الإنجيليّة، إرشاد رسوليّ في تجدّد الحياة الرهبانيّة المكثّف، بحسب تعليم المجمع، الفاتيكان، ٢٩/٦/١٩٧١.

فمنذ هذه الكلمات الأولى، يدلّنا البابا بوضوح على ضرورة الصلاة وأهمّيتها في الحياة الرهبانيّة. إنّها هامّة لبقائنا متّحدين بذاك الذي نحبّه والذي أحبّنا أوّلًا، ولتحقيق رسالتنا التي هي إظهاره للرجال والنساء في أيّامنا، وأخيرًا للمحافظة على الحيويّة في الحياة الرهبانيّة.

إن كان هناك شخصان يحبّ واحدهما الآخر ولا يخصّصان وقتًا لتلاقيهما والتعبير عن حبّهما المتبادل، يُخشى أن يضعف هذا الحبّ ويتلاشى. وإذا كانت صلاتنا علاقة بيننا وبين الله، فنحن نحتاج إلى تخصيص وقت لنكون وحدنا معه ونمكّنه أن يكشف لنا محبّته على وجه أعمق يومًا بعد يوم، ولنعبّر له عن محبّتنا وعرفان جميلنا. فإنّ هذه المحبّة وحدها تستطيع أن تُضفي الحيويّة على حياتنا وعلى خدمتنا الرسوليّة.

إنّ الحياة الرهبانيّة هي دعوة ونداء إلى الرسالة. والحال أنّ النداء والرسالة يدلّان على حضور شخص آخر ينادي ويُرسل. وإن أهملنا الصلاة الشخصيّة والجماعيّة، يُخشى أن نفقد إلى حدّ ما بُعد النداء والرسالة. فكيف يمكننا أن نسمع النداء وكيف يمكننا أن نسمع صوت ذاك الذي يرسلنا، إن لم نتوقّف لنُصغي ونبحث؟ وإن لم نخصّص وقتًا للصلاة ولتعميق علاقتنا بالله الذي يحبّنا وينادينا، كيف يمكننا أن نسير في خطى يسوع الذي يقول لنا: «إتبعوني أجعلكم صيّادي بشر» (مر ١/ ١٧)؟ كيف يمكننا أن نقتدي بالتلاميذ الأوّلين الذين «تركوا الشباك وتبعوه» (مر ١/ ١٨)؟ فهل نستطيع حقًّا أن نكتشف الله الذي يدعونا، إن لم يكن في حياتنا صلاةٌ شخصيّة وجماعيّة وطقسيّة عميقة؟

لا أظنّ أنّ أنطونيوس الكبير قد سمع النداء، بطريق المصادفة، في أثناء القدّاس، عند قراءة الإنجيل. نعرف أنّه تأثّر بالكلمات التي وُجّهت إلى الشابّ الغنيّ: «إذهَبْ وبع أموالك واعطها للفقراء... وتعالَ فاتبعني» (متّى ١٩/ ٢١). لا بدّ أن تكون الإفخارستيّا مركز حياتنا الرهبانيّة كلّها. نتحدّث عن الحياة المكرّسة ويُطلَق علينا اسم المكرّسين. ولكن هل يمكننا أن نكون مكرَّسين من دون أن نكون متّحدين بالمسيح؟ ماذا يعني

تكريسنا، إن لم يكن متّحدًا بتكريس المسيح وتقدمته؟ وأين يمكننا أن نكتشف في العمق معنى ذلك على أفضل وجه، إن لم يكن في الإفخارستيّا؟ يدور الكلام، في أثناء القدّاس، على صلاة التكريس: «خذوا فكلوا، هذا هو جسدي يُبذل من أجلكم ومن أجل جماعة الناس. خذوا فاشربوا، هذه هي كأس دمي يراق من أجلكم ومن أجل جماعة الناس». هذا هو التكريس حقًّا، أي أن نقبل بأن تُكسر أجسادنا مع جسد المسيح، وأن يراق دمنا مع دمه لخلاص إخوتنا وأخَواتنا. هناك أشخاص وُهبت لهم نعمة إراقة دمهم في الاستشهاد. ولكن قد يكون من الأصعب أحيانًا أن نقبل بأن يراق دمنا قطرةً قطرةً في حياتنا اليوميّة، لا في بطولة الاستشهاد الباهرة، بل في حياتنا اليوميّة المستترة. فالاتّحاد بالمسيح في الإفخارستيّا يستطيع وحده أن يهب لنا هذه القوّة كفردٍ من الأفراد وكجماعة.

في مرافقة الرهبان والراهبات الروحيّة، كثيرًا ما يقال لنا إنّنا، أمام ذلك القدر الكبير من البؤس والعذاب والعوز، لا يسعنا أن نسمح لأنفسنا بالانصراف إلى الصمت والسكون. هذا وإنّ خدمتنا الرسوليّة هي صلاتنا. على إغراء النزعة النشاطيّة، يجيب بولس السادس: «ألا نرى إحدى مصائب زمننا في عدم التوازن القائم بين ظروف الوجود الجماعيّة ومَطالب التفكير الشخصيّ والتأمُّل؟ لقد كثر عدد الأشخاص، ومن بينهم العديد من الشبّان والشابّات، الذين فقدوا معنى حياتهم فأخذوا يبحثون بقلق عن بُعد كيانهم التأمّليّ، من دون أن يفكّروا في أنّ المسيح قد يستطيع، في كنيسته، أن يلبّي انتظارهم! لا تقلّلوا من أهمّيّة الصلاة العقليّة في حياتكم وتعلّموا أن تجتهدوا فيها بسخاء. فإنّ الأمانة للصلاة اليوميّة تبقى، لكلّ واحد وكلّ واحدة منكم، ضرورة أساسيّة، ولا بدّ أن تحتلّ المرتبة الأولى في قوانينكم التأسيسيّة وفي حياتكم» (الرقم ٤٥).

إذا صحّ أنّ هناك خطر النزعة النشاطيّة، فإنّ هناك خطرًا آخر، وهو خطر النزعة الخصوصيّة، الذي كثيرًا ما نجده في المرافقة الروحيّة: «صلاتي الخاصّة تكفيني! ولست في حاجة إلى تلاوة صلاة الساعات أو

حضور القدّاس الجماعيّ أو الرتب الطقسيّة. فإنّ كلّ ذلك رتيب، لا يتغيّر ولا يتجدّد»، كما لو كانت الصلاة الحقيقيّة تقوم على التنوّع. أوليست حياتنا مكوّنة من أشياء تتكرّر؟ إنّ التجدّد يأتي من الباطن، من القلب. وفيه يجعل الله كلّ شيء جديدًا. ما يتغيّر ليس هو القدّاس في حدّ ذاته، أو النصّ، أو الرتبة، بل قلبنا هو جديد كلّ يوم، ونظرتنا أيضًا. وإن قلنا إنّنا، شخصيًّا وفرديًّا، نصلّي كثيرًا بعيدًا عن الأضواء، ولسنا قادرين على الصلاة مع الكنيسة، مع الجماعة، يُخشى أن نعيش في الأوهام ونقع في النزعة الخصوصيّة أو العاطفيّة، يُخشى أن نقضي وقتنا في أن نجد أنفسنا، لا أن نجد الله.

إنّ حياتنا الرهبانيّة، حياة أكثريّتنا على الأقلّ، هي حياة رسوليّة. فنحن مدعوّون إذًا إلى العمل. ولكي نتجنّب في آن واحد خطر النزعة النشاطيّة وخطر النزعة الخصوصيّة والفرديّة، نحتاج إلى أن نصبح مشاهدين ومشاهدات لله في العمل. نحن مدعوّون إلى العمل، ولكنّنا مدعوّون أيضًا إلى أن نميّز من أين يأتي هذا العمل. فهل يأتي حقًّا من الله؟ وهل هو حقًّا تلبية حاجة حقيقيّة وأمسّ حاجة، أم بالأحرى تلبية حاجاتنا الخاصّة؟ إن كانت الصلاة حقيقيّة، فهي تنقلنا إلى العمل، وهو ليس النزعة النشاطيّة. وإن كان عملنا تلبيةً لنداء اكتشفناه في الصلاة، فهو يردّنا إلى البحث عن النور بالتأمّل في المسيح وبخدمته الرسوليّة. وبذلك تصبح حياتنا الرسوليّة حركة متواصلة بين الصلاة والعمل. فإنّ التأمّل يساعدنا على اكتشاف النداءات في الحياة اليوميّة، كما أنّ قراءة يومنا الجديدة (وهي ما كنّا نسمّيه في الماضي «فحص الضمير») تساعدنا على أن نرى كيف نعيش ونلبّي هذه النداءات.

من دون الصلاة، يُخشى أن يصبح الاختيار اختيارنا، لا تلبية محبّة لنداء من النداءات، وأن تصبح الرسالة خدمة، «خدمتنا»، ولا تلبث أن تتحوّل إلى أملاك خاصّة. فالشباب يصبحون شبابنا، والمرضى مرضانا، والفقراء فقراءنا. من دون الصلاة، لا نتمتّع بالحرّيّة الباطنيّة اللازمة للبحث عن مشيئة الله علينا وعن حلم المحبّة الذي حلمه الله ولا يزال

يحلمه لكلّ واحد وكلّ واحدة منّا. من دون الصلاة، لن نجد، ولا شكّ، قوّة الثبات في الصعوبات التي نواجهها. «مَن أراد أن يتبعني، فليحمل صليبه كلّ يوم ويتبعني». إنّ قوّة محبّة الله التي نجدها في الصلاة، وينبوع الحياة الجديدة الذي تحدّثنا عنه يستطيعان وحدهما أن يهبا لنا قوّة الثبات بالرغم من الصعوبات.

تعني الحياة الرهبانيّة أيضًا الجماعة وبالتالي التقاسم والتعاون. فإنّ الوثيقة التي تبحث في الحياة الرهبانيّة تتحدّث عن التعاون مع العلمانيّين، شرط أن لا يعني هذا التعاون أنّ القرار لنا والتنفيذ لهم، لأنّ التعاون يعني تقاسم المسؤوليّة. ولكن، إن لم نكن قادرين على التعاون وعلى تقاسم المسؤوليّة بيننا، فكيف نقدر عليهما مع العلمانيّين؟ والعذر الذي نجده في أكثر الأحيان هو: «ليس عندهم حتّى الآن الاستعداد اللازم، بل يحتاجون إلى التدريب». عندنا أحيانًا علمانيّون يعملون إلى جانبنا منذ خمسٍ وعشرين سنة و«ليس عندهم حتّى الآن الاستعداد اللازم»؟ إذا صحّ ذلك، فكيف يجب أن نصف عملنا؟ وعلى مَن الحقّ؟ أفلم نَخشَ أن نخسر الحكم والسلطة؟ لا شكّ أنّنا ننسى أنّ الحكم والسلطة في الرسالة يعنيان الخدمة، وبالتالي حكم المحبّة، لا الحكم الذي يفرض نفسه. ورد في يو ١٣/ ١٢-١٣): «أتفهمون ما صنعت إليكم؟ أنتم تدعونني «المعلّم والربّ» وأصبتم في ما تقولون، فهكذا أنا». جرت العادة أن يغسل العبد والخادم أقدام الضيوف، ولا يقوم ربّ البيت بهذا العمل إلّا إن كان الضيوف ذوي شأن. ولم يستغرب بطرس غسل الأقدام في حدّ ذاته، بل كون الربّ نفسه يغسل أقدام تلاميذه، الأمر الذي يدلّ على أنّهم ذوو شأن. وفي الواقع، فإنّهم، في نظر يسوع، ذوو شأن، لأنّه جعل منهم معاونيه وعهد إليهم في القيام برسالته. فهل نحن قادرون على الاقتداء به؟ «أمّا وقد علمتم هذا، فطوبى لكم إذا عملتم به» (يو ١٣/ ١٧).

تعني الحياة المكرّسة العزوبة والفقر الطاعة. ليست العزوبة نقصًا في شيء ما، ورفضًا للزواج. ليست شيئًا سلبيًّا، بل هي إيجاب. إنّها نمط حياة، وحياة حبّ، تختلف عن حياة الزواج، مع أنّ المقصود هو الحبّ.

فهي أن نعيش الحبّ كما عاشه المسيح، لكنّ هذا الحبّ يهب نفسه، من دون أن يحقّ له أن يقول: هذا الشخص هو لي، في حين يحقّ للرجل المتزوّج أو للمرأة المتزوّجة أن يقولا: «هي امرأتي، هو زوجي» هو/هي لي». العازب/العازبة هو/هي للآخرين، ولكن ليس له/لها أحد الآخرين. وهذا ليس أمرًا سهلًا، كما تعلمون جميعًا، لأنّه يفترض العزلة والوحشة. وإن لم نعش هذه العزلة والوحشة مع المسيح، نجد أنفسنا في وضع لا يطاق، فنلتجئ إلى سبل التعويض وإلى ملء الفراغ الذي في حياتنا.

هذا شأن الفقر أيضًا. ليس هو نفي الأموال، بل الاعتراف بأنّ كلّ شيء هو عطيّة من الله، الاعتراف بعناية الله وكرمه. وفي هذه الحال، يعيش الإنسان الذي نذر الفقر تلك الدعوة التي وجّهها يسوع حين أرسل تلاميذه: «لا تقتنوا نقودًا من ذهب ولا من فضّة ولا من نحاس في زنانيركم، ولا مزودًا للطريق ولا قميصين ولا حذاءً ولا عصًا...» (متّى ١٠/ ٩-١٠). لا يجوز أن نثقل أنفسنا بالأملاك، بل يجب علينا أن نبقى خِفافًا ومتنقّلين من أجل الرسالة. لا أنّ الأشياء هي سيّئة، لكنّ المسيح يذكّرنا قائلًا: «لا يهمّكم للعيش ما تأكلون ولا للجسد ما تلبسون. أليست الحياة أعظم من الطعام، والجسد أعظم من اللباس؟... فهذا كلّه يسعى إليه الوثنيّون، وأبوكم السماويّ يعلم أنّكم تحتاجون إلى هذا كلّه. فاطلبوا أوّلًا ملكوته وبرّه تُزادوا هذا كلّه» (متّى ٦/ ٢٥-٢٦ و٣٢-٣٣). تلك هي الشهادة التي دُعينا إلى أن نأتي بها إلى العالم، شهادة الإيمان بالعناية الإلهيّة. إنّها دعوة دائمة توجّه إلينا، دعوة تجعلنا نعترف بكلّ تواضع بأنّ السير على الطريق لا يزال طويلًا. ولا نَنسَ أنّ الفقر الحقيقيّ ليس هو مادّيًا فقط، بل هو أيضًا وأوّلًا روحيّ. فإنّ الفقر يعني الاعتراف بأنّنا نحتاج إلى الله في كلّ شيء وبأنّنا ننال منه كلّ شيء. أكرّر أنّ قراءة نهارنا وحياتنا المجدّدة المنتظمة تساعدنا على أن نبقى أمناء لنذر الفقر.

والطاعة. إنّها النذر الذي يميّزنا عادةً نحن اليسوعيّين، يضاف إليه نذر طاعة خاصّ للبابا من أجل الرسالة، وإن شدّد إغناطيوس، في

الواقع، على الفقر أيضًا. ولكنّنا، بصفتنا رهبانًا وراهبات، مدعوّون جميعًا إلى أن نعيش الطاعة. وهي ليست نقصًا في الشخصيّة وهربًا من المسؤوليّة. في أيّامنا أسطورة تقول بأنّ صاحب الشخصيّة هو الذي يعرف أن يقول لا للسلطة تثبيتًا لشخصيّته وتنفيذًا لإرادته. ولكنّي، في هذه الحال، أسأل لماذا ترهّبنا. كان الأفضل لنا أن نبقى خارج الرهبانيّة. أمّا إن كنّا مدعوّين إلى اتّباع المسيح، فإنّه يقول لنا: «بالنسبة إليّ، الحياة هي أن أعمل مشيئة الذي أرسلني». كانت الطاعة لأبيه قوّته، فهل هي لنا أيضًا؟ أم هل نشعر بأنّ الطاعة تخنقنا؟ وهل يمكننا أن نعيش ذلك بدون الصلاة التي تمكّننا من الاتّحاد بالمسيح الطائع؟ إنّ المسيح أيضًا عاش صعوبة الطاعة، وهي صعوبة عرّقته دمًا، فصلّى ثلاث مرّات قائلًا: «يا أبتِ، إن أمكن الأمر، فلتبتعد عنّي هذه الكأس» (متّى ٢٦/٣٩). لكنّ الثبات في الصلاة ساعده على ألّا ينسى رسالته وعلى أن يضيف: «ولكن، لا كما أشاء، بل كما أنت تشاء» (متّى ٢٦/٣٩). إنتبهوا! ليست الطاعة ضربًا من الدبلوماسيّة: أن يقول الإنسان شيئًا لتجنّب المتاعب، وأن يعمل بعد ذلك ما يريد، بل هي أن يقصد ويعمل ما هو الأفضل للرسالة. وإن كانت طاعتنا مرتبطة بطاعة المسيح ووجدت فيها معناها، تكون دائمًا «لخلاص العالم»، لتحرير إخوتنا وأخواتنا. فهل يمكننا في الحقيقة أن ندّعي العمل لتحريرهم، إن لم نكن نحن أحرارًا؟ إنّها فعل محبّة وثقة بالله يمرّ بالطاعة للبشر، بطاعة القلب، حتّى إن كانوا ضعفاء وأخطأوا. فإنّ يسوع نفسه أطاع للبشر، حتّى لمّا كانوا غير عادلين وأخطأوا. وهذا ما يتطلّب منّا كثيرًا من التواضع، الذي يجب أن نستمدّه في الصلاة.

٢ - ما هي تحدّيات لبنان الحاليّ؟

أ - التحدّي الأوّل، ومن الراجح أنّه من أصعبها، هو تحدّي المصالحة. فإنّ الأحداث في هذه الأسابيع الأخيرة كشفت لنا بمزيد من الوضوح حاجة لبنان الماسّة إلى عيش هذه المصالحة. ونحن المسيحيّين، ولا سيّما نحن الرهبان والراهبات، لنا دور هامّ يجب علينا أن نقوم به. وأين يمكننا أن نجد هذه القوّة بوجه أفضل، إن لم يكن في سرّ

الإفخارستيّا، سواء كُنّا أفرادًا أم جماعة. وإن تذكّرنا، ونحن نتقرّب من هذا السرّ، ما فعله يسوع ورواه القدّيس يوحنّا في إنجيله، فقد يسهل علينا أن نعيش تلك المصالحة ونحمل الآخرين على عيشها. يحدّثنا القدّيس يوحنّا عن غسل أقدام تلاميذه. وبهذا العمل يذكّرنا أنّنا قد أصبحنا جسدًا واحدًا، فنُعلن وحدتنا في خدمة بعضنا بعضًا، باقتدائنا بالمسيح. عندما يكون الضيوف ذوي شأن، كما ذكرنا سابقًا، كان ربّ البيت يقوم بهذه الخدمة. وهذا ما أراد يسوع أن يفهمه تلاميذُه، ولا سيّما بطرس الذي سيُنكره ويهوذا الذي سيُسلمه: «أنت ذو شأن في نظري!». لم يفهم بطرس عمل المصالحة هذا إلّا في وقت لاحق، في النظرة التي ألقاها يسوع، عندما أنكره. إن كُنّا نستطيع أن ندع يسوع يغسل أقدامنا وأن نفهم ما يصفه إلينا، عندئذ «طوبى لكم إذا عملتم به». وحين كان يسوع يُحكَم عليه ظلمًا ويُلطَم ويُشتَم، في دار عظيم الأحبار، لم يكن يفكّر إلّا ببطرس الذي كان يُنكره. لكنّ بطرس كان يحتاج إلى يسوع، فالتفت يسوع (عمدًا) ونظر إليه وكأنّه يريد أن يقول له: «لا تشغل بالك، فإنّي معك وأحبّك وأغفر لك».

ولكن ما من أحد يستطيع أن يعطي ما ليس عنده. فإن لم نختبر كلّ يوم أنّنا محبوبون ومغفور لنا ومخلّصون، وإن لم نختبر كلّ يوم أنّنا نحتاج إلى أن نصالَح وأنّنا عاجزون عن ذلك بدون نعمة الله، وهو اختبار تستطيع الصلاة وحدها أن تساعدنا على عيشه، لا يمكننا أبدًا أن نصالح الآخرين، ولا سيّما أولئك الذين جرحناهم في العمق، ولا يمكننا أيضًا أن نساعد الآخرين على مصالحة بعضهم بعضًا. ونحن الذين يملكون عددًا كبيرًا من المؤسّسات ويثقّفون عددًا كبيرًا من الشبّان والشابّات، هل نحن على يقين بأنّنا ندرّبهم على المصالحة؟ ألا يُخشى أحيانًا أن نكون ضحيّة روح الانتقام والبغض، وأن ننقله إليهم؟ في العهد القديم، قال الله لشعبه الذي كان في المنفى، ذلك الشعب الذي خانه وتركه: «قد صرتَ كريمًا في عينيّ ومجيدًا، فإنّي أحببتُك» (أش ٤٣/٤). أنستطيع أن نقول هذا نفسه؟ أوَلا قد نحتاج إلى أن نطلب إلى الله بلا انقطاع، مع القدّيس فرنسيس، أن يجعل منّا أدوات سلام ومصالحة؟

ب – ويبدو لي أنّ التحدّي الثاني هو تحدّي العمل المسكونيّ والمشاركة والحوار. ولكن أيمكن أن يكون هناك حوار حقيقيّ من دون إصغاء، وهل نحن قادرون على الإصغاء، إن لم نتعلّم أن نصمت؟ قلنا إنّ الصلاة تعلّمنا أن نصمت وأن نقبل بالبقاء في الصمت والانقباض، منتظرين بتواضع أن ننال الخلاص والشفاء. أعتقد أنّنا إن أردنا حقًّا أن نتوصّل إلى المشاركة وأن نكون واحدًا كما أنّ يسوع والآب هما واحد، نحتاج إلى أن نتعلّم الإصغاء إلى الآخر في العمق والإصغاء إلى أنفسنا أيضًا في العمق. ولكنّنا نحتاج بوجه خاصّ إلى أن نصغي إلى الربّ الذي ينادينا ويدعونا إلى الاهتداء، وإلى التغلّب على مخاوفنا وتحفّظاتنا، وإلى التحرّر من أحكامنا السابقة. نحتاج إلى الاعتراف بعدم إمكاننا أن نتوصّل إلى ذلك وحدنا. ولا يسعنا إلّا أن ننال هذا الاتّحاد من الله، وهو ما لا يحقّق إلّا في الصلاة الفرديّة والجماعيّة، ولا سيّما في سرّ الإفخارستيّا.

ج – إنّ شبّاننا وشابّاتنا بوجه خاصّ، وهم الذين في وضع انهزام، يوجّهون إلينا التحدّي الثالث الذي هو، على ما يبدو لي، تحدّي الرجاء وإعلان القيامة إلى مجتمع يبدو أنّه يسير إلى مستقبل حالك وخالٍ من الأمل: فهناك الأزمة الاقتصاديّة والبطالة والسلام الذي يبدو قريبًا جدًّا ولا يزال يبتعد، والانقسامات المتنوّعة. يُقال لنا إنّ أولئك الشبّان، الذين فقدوا كلّ أمل في الحياة والمستقبل، ينصرفون يومًا بعد يوم إلى الإدمان على المخدّرات والكحول وعلى حياة جنسيّة جامحة خالية من كلّ قاعدة سلوك. إنّنا مدعوّون إلى أن نكون قريبين من الذين يتألّمون، من الذين هم في بؤس مادّيّ وروحيّ ونفسيّ، وإلى أن ننقل إليهم الرجاء والثقة في الحياة. إنّنا مدعوّون إلى أن نكون قريبين من أولئك الشبّان والشابّات بوجه خاصّ. وبدلًا أن ندين أخطاءهم، علينا أن نعتبرها صراخات خيبة أمل واستغاثة. ولكن، من دون الصلاة، يُخشى أن نستسلم للإرهاق تحت وطأة هذا العدد الكبير من المشاكل، وأن ندع التشاؤم يتغلّب علينا، أو أن نقع في الوقاحة. فلن نجد القدرة على مواصلة السير وإرشاد الآخرين نحو النور إلّا بالتأمّل في عذاب يسوع وموته وقيامته، وبالمشاركة في سرّ

الإفخارستيّا وفي حياة الكنيسة الطقسيّة.

د - **والتحدّي الرابع هو تحدّي المادّيّة والاستهلاكيّة**. إنّنا مدعوّون إلى أن نكون في العالم ومن أجل العالم، من دون أن نكون من العالم. لا نستطيع أن نهرب مخافة أن نُفسَد، فإنّنا مدعوّون إلى أن نعيش متجسّدين في العالم، في لبنان الحاليّ، وأن نكون في خدمة لبنان، ولكن لا في أيّة خدمة. بل يجب أن يكون حضورنا في العالم حضورًا نبويًّا، حضورًا يذكّر بأنّ هناك قيَمًا غير قيمة الاستهلاكيّة. ولكن ألا نعرّض أنفسنا غالبًا لأن نتشرّب روح هذا المجتمع؟ كثيرًا ما نشكو من أنّ العالم قد أمسى مادّيًّا إلى أقصى حدّ، ولكن ألسنا ننقاد غالبًا لإغراء البحث عن كلّ ما يقدّمه المجتمع؟ ألا نعرّض أنفسنا غالبًا لتأدية شهادة معاكسة للفقر؟ حينَ نتأمّل إيفاد التلاميذ إلى الرسالة في إنجيل مرقس، نكتشف أنّ يسوع يُرسلهم من دون مال، ومن دون حقائب، ومن دون قميص احتياطيّ. أفليس طلب هذا العدد من الأشياء يدلّ على قلّة أمان شديدة نسعى للتعويض عنها بامتلاك هذه الأشياء؟ إنّ الصلاة تساعدنا على اكتشاف ذلك الوهم وتعلّمنا البقاء في قلّة الأمان هذه لنكتشف ذاك الذي هو صخرتنا وملجأنا الحقيقيّ الوحيد.

هـ - **أمّا التحدّي الخامس فهو تحدّي الهويّة**. كثيرًا ما يُقال لنا إنّ عالمنا هو في أزمة هويّة. لبنان أيضًا ينتمي إلى هذا العالم، ويبدو لي أنّه هو أيضًا يمرّ بأزمة هويّة. بسبب العولمة، نرى أنفسنا مَغزوّين بثقافة نريد أن نقتدي بها ونجعلها ثقافتنا مهما كلّف الأمر، من دون أيّ عقل نقّاد. نحتاج إلى إعادة اكتشاف هويّتنا الحقيقيّة، حتّى في الحياة الرهبانيّة. هناك تجدّد لا بدّ من القيام به، لكنّ التجدّد لا يتمّ مهما كلّف الأمر وعلى حساب الهويّة الخاصّة. لا يعني التجدّد أن نقلّد بغباوة كلّ ما يتمّ في أماكن أخرى، كلّ ما يتمّ في فرنسا وفي الولايات المتّحدة أو في غيرهما. يجب أن يكون عندنا انفتاح، وهذا ما يمرّ أيضًا باكتساب لغة أجنبيّة وبانفتاح على ثقافة أجنبيّة. لكنّ التجدّد والانفتاح لا يعنيان الاغتراب وفقدان الهويّة الخاصّة، بل يعني التجدّدُ تجسُّدًا في لبنان الحاليّ، يعني أن

نكون لبنانيّين حقيقيّين. أعترف بأنّي أدهش حين يطلب إليّ بعض الرهبان أو الراهبات أن أُقيم قدّاسًا لاتينيًّا بالفرنسيّة. ذلك بأنّنا نريد أن نكون فرنسيّين أو إنكليزيّين، أو بالأحرى لا نريد أن نكون ما نحن حقًّا. ويبدو لي أنّ الذين يريدون أن يكونوا أميركيّين أو فرنسيّين ليسوا شبّاننا وشابّاتنا وحدهم، إذ إنّنا نحن أيضًا نجد صعوبة في قبول هويّتنا الحقيقيّة، فنحن أيضًا نتعرّض للوقوع في الاغتراب. ولكنّنا لا نستطيع أبدًا أن نكون غير ما نحن. ولا يمكننا أن نعيش رسالتنا إلّا إن قبلنا، على مثال المسيح، بأن نعيشها في حقيقة زمننا وبلدنا وشعبنا، وإن ساعدنا هذا الشعب على التجسّد في هذه الحقيقة وعلى القبول بهويّته بلا تعقيد. ولا نستطيع أن نساعد شبّاننا وشابّاتنا على انفتاح حقيقيّ على ثقافات أخرى وعلى الآخر، إلّا إن ساعدناهم أوّلًا على أن يكونوا أنفسهم وأن يعيشوا هويّتهم الخاصّة التي تجعلهم أيضًا مختلفين عن الآخر والتي هي ثمرة ثقافة خاصّة. وإن كانت ممارستنا الصلاة أصيلة، لا يمكن إلّا أن تحملنا على اكتشاف تلك الهويّة، إذ إنّنا، في لقاء الله، نكتشف مَن نحن في الحقيقة.

الخاتمة

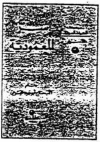
أستشهد في الختام بنصّ من البابا عن الحياة المكرّسة. ففي الإرشاد الرسوليّ **الحياة المكرّسة**، نقرأ، بقلم يوحنّا بولس الثاني: «إنّ الشخص المكرّس، في مختلف الحالات الحياتيّة التي ألهمها الروح القدس في التاريخ، يختبر حقيقة الله التي هي محبّة، بوجه مباشر وعميق بقدر ما يراها تحت صليب المسيح. فإنّ الحياة المكرّسة تعكس بهاء المحبّة هذا، لأنّها بفضل أمانتها لسرّ الجلجلة، تعلن أنّها تؤمن بمحبّة الآب والابن والروح القدس، وتحيا بها» (الرقم ٢٤).

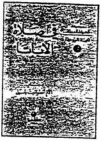
فلكي نستطيع أن نعكس بهاء المحبّة هذا، علينا أن نقبل بالبقاء، على مثال مريم، عند قدم الصليب، متأمّلين في المسيح، وأن نقبل أن يكون هو الذي يستولي علينا بحبّه ويرسلنا إلى إخوتنا وأخواتنا. ولكن البقاء عند قدم الصليب ليس أمرًا سهلًا.

من دون الصلاة، لا يمكننا أن نعيش الدعوة إلى أنْ نكون «أيقونة» المسيح الحيّة، ولا نستطيع أن «ننقاد للروح القدس للسير دائمًا في طريق التطهير، لنصبح يومًا بعد يوم أشخاصًا على شكل المسيح، امتدادًا في التاريخ لحضور خاصّ للمسيح القائم من الموت» (الحياة المكرَّسة، الرقم ١٩).

صدر مؤخرًا عن دار المشرق

















تَفاسِيرُ «قانون الإيمان» العربيَّة القديمَة

الأب پيير مصري*

تمهيد

إغتنت المكتبة المسيحيَّة العربيَّة في السنوات الأخيرة بمجموعة من المصنَّفات الحديثة، التي تتَّخذ من تفسير «قانون الإيمان» موضوعًا لها أو منهجًا تتبعه في عرضها لقضايا الإيمان المسيحيّ وعقائده الأساسيَّة. بعضُ هذه الكتب موضوع أصلًا باللغة العربيَّة وموجَّه إلى قُرَّائها[1]، وبعضه الآخر مُترجم عن إحدى اللغات الأجنبيَّة[2] لفائدة قُرّاء لغة الضاد ومُثقّفيها.

(*) باحث في التراث العربيّ المسيحيّ، مُحاضر في كلِّيَّة الفلسفة بجامعة حلب، ومعهد القدّيس بولس - حريصا، والمعهد البابويّ للدراسات العربيَّة والإسلاميَّة - روما.

(١) نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: سليم بسترس البولسيّ، **اللاهوت المسيحيّ والإنسان المعاصر** (٣ أجزاء)، سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم» ٢ و٣ و٤، بيروت، المكتبة البولسيّة، ١٩٨٤ و١٩٨٥ و١٩٨٨. كوستي بندلي ومجموعة من المؤلّفين، **مدخل إلى العقيدة المسيحيَّة**، بيروت، منشورات النور، ط ٣، ١٩٨٢. أغناطيوس هزيم، **أؤمن: حوار من الباب الملوكيّ**، بيروت، منشورات النور، ١٩٧٧.

(٢) نذكر منها على سبيل المثال أيضًا: مجلس أساقفة كنيسة ألمانيا، **المسيحيَّة في عقائدها**، تعريب كيرلّس سليم بسترس، سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم» ١٨، بيروت، المكتبة البولسيَّة، ١٩٩٨. جوزيف راتسنجر، **مدخل إلى الإيمان المسيحيّ**، تعريب نبيل خوري، سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم» ١٥، بيروت، المكتبة البولسيَّة، ١٩٩٤. هانس أورس فون بلتسار، **نؤمن... تأمّلات في قانون الرسل**، تعريب كميل حشيمه اليسوعيّ، بيروت،=

أمّا تفاسير قانون الإيمان العربيّة القديمة، فالمعرفة بها لم تزل مقتصرة على قلّة من الباحثين المتخصّصين في شؤون التراث العربيّ المسيحيّ، ولم تحظَ بعد بمَن ينفض عنها غبار السنين ويجعل نصوصها في متناول المهتمّين بشؤون الثقافة المسيحيّة العربيّة وتناقلها عبر العصور. وما غاية هذا المقال إلّا التعريف الأوّليّ بأهمّ ما وصلنا من هذه التفاسير، نختصره عن حصيلة من المعلومات تجمّعت لدينا في أثناء العمل على تحقيق نصّ واحد من أكثر هذه التفاسير توسّعًا، دوّنه على أرجح تقدير، مؤلّف بغداديّ مجهول في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلاديّ(٣).

و«تفسير قانون الإيمان» نوعٌ أدبيّ عريقٌ ضاربُ الجذور في التقليد المسيحيّ اللاهوتيّ والكرازيّ، يعتمدُ فيه المفسّر تقليديًّا على أحد قوانين الإيمان المتداولة، جاعلًا منه موضوعًا لتأويل منتظم، فيتناول بالشرح نصوص فقراته الواحدة تلو الأخرى، مستعرضًا هكذا، بقدر متفاوت من التوسّع أو الاختصار، مُجمل جوانب الإيمان المسيحيّ الأساسيّة.

نشأ هذا النوع من الكتابات اللاهوتيّة في التقليد الآبائيّ اعتبارًا من القرن الرابع(٤)، حيثُ ازدهرت في كثير من الكنائس العظات التعليميّة الخاصّة بتهيئة الموعوظين لقبول المعموديّة، وكان تفسيرُ قانون الإيمان

=دار المشرق، ١٩٩٤. تيودول ري مرميه، نؤمن، تعريب يوسف ضرغام، «منشورات قسم الليتورجيا في جامعة الروح القدس» ٣، الكسليك (لبنان)، ١٩٨٣.

(٣) هذا التفسير محفوظ اليوم في مخطوط وحيد: حلب - سباط ١١٢٩. وقد قُمنا بتحقيق القسم الأوّل منه الخاصّ بموضوع التوحيد والتثليث مع دراسة وافية لتاريخه ومصادره، ونزمع على العمل كي ننشره كاملًا (إن شاء الله!) في سلسلة «التراث العربيّ المسيحيّ».

(٤) من أجل استعراض سريع، لكنّه جيّد التوثيق، لمجمل التفاسير الآبائيّة لقانون الإيمان، يمكن مراجعة: SABUGAL S., *Io credo la fede della chiesa: Il simbolo della fede - storia e interpretazione*, Roma, Ed. Dehoniane, 1990, 56-62. انظر أيضًا مقدّمة Jean Daniélou لكتاب: *L'Initiation chrétienne*, textes recueillis et présentés par A. Hamman, Paris, DDB, 1980.

يمثِّلُ الرُّكنَ الأساسيَّ في برنامج هذه التهيئة(٥).

ولعلَّ أشهر هذه المؤلَّفات في تراث الشرقيّين هي عظات القدّيس كيرلُّس الأورشليميّ (٣١٥-٣٨٧م)(٦)، الذي صار أسقفًا على القدس الشريف سنة ٣٤٨م، وترجع عظاته التي وصلت إلينا إلى أيّام خدمته الكهنوتيّة فيها، أو إلى أوائل سنوات أسقفيّته. يبلغ العدد الكلّي لعظات كيرلُّس ٢٤ عظة. الأُولى منها بمثابة تمهيد، تليها ١٨ عظة موجَّهة إلى المُزمعين أن يَعتمدوا، ويشغل تفسير قانون الإيمان منها العظات ٦-١٨، أمّا الخمس الباقية، الموجَّهة إلى المُعمّدين حديثًا، فتختصُّ بأسرار المعموديّة والميرون والإفخارستيّا التي يتلقّاها المعتمد(٧).

تساوي عظات كيرلُّس في الشهرة والأهمّيّة مجموعة عظات ثاوذورُس المصّيصيّ(٨) التعليميّة، حيث يشغلُ تفسير قانون الإيمان

---

(٥) راجع في هذا الموضوع: MAZZA E., «Les raisons et la méthode des catéchèses mystagogiques de la fin du quatrième siècle» in: *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie* (Conférences Saint-Serge, Paris-1990) Roma, Edizioni Liturgiche, 1992, 153-155.

(٦) عن حياته وعظاته نكتفي بالإحالة على هذه الكتابات ومراجعها: PAULIN A., *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète*, (Lex Orandi, 29), Paris, Cerf, 1959; *Patrologia II*, 365-380; «Cirillo di Gerusalemme» in *DPAC* 1, 696-697; BONATO A., *La dottrina trinitaria di Cirillo di Gerusalemme*, Roma, Inst. Patristicum Augustinianum, 1983.

(٧) انظر نصّ العظات في: PG 33 (1857) 332-1125. والعظات الخمس الأخيرة في: Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses Mystagogiques*, (Sources Chrétiennes, 126) Paris, Cerf, 1966.

(٨) ثاوذورُس المصّيصيّ (٣٥٠-٤٢٨م). أنطاكيّ نشأةً ولاهوتًا، انتُخِبَ أسقفًا على طرسوس سنة ٣٧٨، ثمَّ على مصّيصة سنة ٣٩٢، وبقي فيها حتَّى وفاته. تُظهِر نصوص مؤلَّفاته المكتشَفة حديثًا سلامة عقيدته بالنسبة إلى محيط عصره الثقافيّ واللاهوتيّ، بعدما أدانه المجمع المسكونيّ القسطنطينيّ الثاني (٥٥٣م) استنادًا إلى نصوص مُجتزأة ومنقولة عن مصادر غير مباشرة، بعد ١٢٥ سنة على وفاته برائحة العلم والقداسة. كتب باليونانيّة، لكنَّ أهمَّ مُصنَّفاته حفظتها لنا الترجمات السريانيّة التي أنجزها علماء الكنيسة «النسطوريّة»، وهي الكنيسة التي اعتبرته على الدوام مُفسِّرها الأعظم. عن حياته ومؤلَّفاته، نكتفي بالإحالة على هذه الدراسات=

العظات العشر الأولى، تليها عظة في شرح «الأبانا»، وثلاث عظات في المعموديّة واثنتين في الإفخارستيّا[٩]. أصل هذه العظات اليونانيّ مفقود، لكنّها حُفظت لنا كاملة في ترجمة سريانيّة مُبكّرة، في مخطوطة فريدة تناقلَها تقليد الكنيسة النسطوريّة المخطوطيّ[١٠].

وقد نُقلت عظات القدّيس كيرلُّس في وقتٍ مُبكّر نسبيًّا إلى العربيّة، فأقدم مخطوط لنصّها العربيّ يرجع إلى القرن الثاني عشر[١١]. لكنّنا لا نعرفُ شيئًا عن المترجم، أو المترجمين القدماء. أمّا الترجمة العربيّة الحديثة فقد قام بها الأب جورج نصّور ونشرت عام ١٩٨٢[١٢]. في حين

=عنه وبيليوغرافيّاتها:
بولس الفغالي، ثيودورُس أسقف المصّيصة ومُفسّر الكتب الإلهيّة، سلسلة «التراث السريانيّ» ٣، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٣، ١٥٢-٢١٥. «Théodore de Mopsueste» in *DS* 15 (1991) 385-400; «Teodoro di Mopsuestia» in *DPAC* 2, 3382-3386; *Patrologia II*, 405-426; ZAHAROPOULOS D., *Theodore of Mopsuestia on the Bible: a Study of his Old Testament Exegesis*, New York-Mahwah, Paulist Press, 1989.

(٩) نُشر النصّ السريانيّ لعظات ثاوذورُس في تفسير الأمانة أوّلًا مع ترجمة إلى الإنكليزيّة في: MINGANA A., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*, Cambridge, 1932. ثمّ نشرت مع باقي العظات التعليميّة مصحوبة بترجمة فرنسيّة في: Théodore, *Homélies*, 1-281. وعلى هذه الطبعة نُحيلُ دائمًا في إشاراتنا.

(١٠) نودُّ الإشارة إلى أنّ التسميات الكنسيّة التي تردُ في هذا المقال هي من قبيل الأمانة للنصوص العربيّة القديمة التي ندرسها، ولا تنوي بأيّ شكل تجاهل التسميات المعتمدة حاليًّا في إطار العلاقات المسكونيّة.

(١١) راجع: GRAF, *GCAL 1*, 335. وقد أتيح لنا الاطّلاع على مخطوطَين لهذه الترجمة يحويان نصًّا قديمًا مشتركًا: الأوّل من مطلع القرن التاسع عشر: الفاتيكانيّ - سباط ٢٤٢، وهو ناقص المطلع لكنّ خاتمة الناسخ تسمّيه: «كتاب المواعظ الثمانية عشر من قول أبينا القدّيس كيرللوس بطريرك مدينة الله المقدّسة أورشليم» (١٣٤ظ). أنظر عنه: SBATH, *Bibliothèque*, 1, 115-116. أمّا الثاني فهو الفاتيكانيّ - بورجيا - عربيّ ٧٢، وعنوان هذا المخطوط الذي يضمّ ٣٠١ ورقة: «كتاب القدّيس كيرلّس رئيس الأساقفة الأورشليميّ الذي يحوي على سائر مصنّفاته بأسرها». أنظر عنه: TISSERANT E., *Inventaire sommaire des manuscrits arabes du fond Borgia à la Bibliothèque Vaticane*, (Studi e Testi, 41), Roma, 1924, 14.

(١٢) كيرلّس الأورشليميّ (٣٨٧م)، العظات، تعريب: الأب جورج نصّور، «أقدم=

لا نعرف ترجمة قديمة لعظات ثاوذورُس، وقد حظينا مؤخّرًا بترجمة ناصعة لها حقّقها الأب بولس الفغالي ونشرها سنة ١٩٩٨[١٣].

لم ينقطع تقليد تفسير «الأمانة»[١٤] في تراث المسيحيّين العربيّ القديم، لكنّه لم يعد مرتبطًا بالإطار العماديّ التعليميّ، بل اتّخذ أُطرًا أدبيّة ولاهوتيّة جديدة، يغلب عليها عمومًا الهدف والأسلوب الدفاعيّين، اللذين يطبعان برَسمِهما التاج اللاهوتيّ العربيّ بكامله. وقد بقي لنا من هذه التفاسير أربعة نصوص متفاوتة الحجم، ثلاثة منها لا يُعرف مؤلّفها على وجه أكيد، يرجعُ أقدمُها إلى القرن العاشر الميلاديّ، ولا يتجاوزُ تاريخُ آخرها القرنَ الثالثَ عشر أو الرابع عشر.

سوف نقوم في ما يلي باستعراض المعلومات الأساسيّة المتوفّرة لنا عنها، فنقدّم باختصار ما يُعرف عن المؤلّف، ونُدرج نصّ قانون الإيمان الذي يفسّره، ثمّ نصف بنية التفسير وأسلوبه الأدبيّ وأهمّ مواضيعه واهتماماته الدفاعيّة، مُضيفين أحيانًا بعض الملاحظات المُقارنة التي قد تُفيد في تقدُّم الأبحاث في هذا المجال، أو مقطعًا صغيرًا مقتطفًا من التفسير للتعرُّف بشكل مباشر على لغته وأسلوبه التعبيريّ.

=النصوص المسيحيّة/الليتورجيّة، ٢، الكسليك (لبنان)، رابطة معاهد اللاهوت في الشرق الأوسط، ١٩٨٢.

(١٣) ثيودورُس أسقف المصِّيصة، العظات التعليميّة، تعريب: الخوري بولس الفغالي، سلسلة «التراث الروحيّ»، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٨.

(١٤) «الأمانة» هي اللفظ الأكثر استعمالًا في النصوص العربيّة القديمة للدلالة على «قانون الإيمان» عند النصارى. وهذا يتشابه مع استعمال كلمة ܗܝܡܢܘܬܐ (هَيْمَنُوتا) السريانيّة المُعادلة لها مبنى ومعنى. ويشهدُ «تاريخ أبي الفداء»، دون سواه بحسب ما نعلم، عن تداول نسخة عربيّة حرفيّة لهذه التسمية: «الهيمانوت». أنظر: أبو الفداء إسماعيل بن عليّ عماد الدين الحمويّ (٧٣٢هـ/ ١٣٣١م)، المُختصَر في أخبار البشر، ٤ أجزاء، القسطنطينيّة، ١٢٨٦هـ (١٨٦٩م)، ١/ ٩٥. لكنّنا نجدُ في التقليد العربيّ تسميات أخرى مثل: «شريعة الإيمان»، «صحيفة الأمانة»، «تسبيحة الإيمان» أو «التسبيحة» نقلًا عن Ομολογία أو نسختها السريانيّة ܬܘܕܝܬܐ. راجع مقالنا: مصري، صيغة عربيّة، ٥-١٥.

١ – «تفسير الأمانة» لساويروس ابن المقفّع أسقف الأشمُونَين

يُعدُّ ساويروس ابن المقفَّع أوّل كتّاب الكنيسة القبطيّة باللغة العربيّة وأهمّهم. لا يُعرَف عن حياته سوى أنّه كان كاتبًا يُكنّى بأبي بِشْر، ثمّ ترهَّبَ وصار أسقفًا على الأشمُونَين في أواسط القرن العاشر الميلاديّ(١٥). كان له إنتاجٌ غزير في معظم مجالات العلوم الكنسيَّة. وقد نُسِب إليه، لشهرته الكبيرة، أهمُّ المُصنَّفات التاريخيَّة الخاصَّة بتاريخ الأقباط، وهو الكتاب المسمَّى: **سِيَر البيعة المقدَّسة أو تاريخ البطاركة**(١٦).

وتفسير **الأمانة** هو من أوائل كتابات ساويروس، وضعه للمرَّة الأولى سنة ٩٥٠م، وبعدَ فقدانه عادَ فدوَّنه مجدّدًا سنة ٩٥٥م(١٧). نُشرَ نصُّ التفسير سنة ١٩١١ بعنوان: **تاريخ المجامع: الكتاب الثاني** وذلك عن المخطوط الوحيد المعروف آنذاك وهو باريس – **عربيّ ١٧١** (١٦١٨م)(١٨). لكن هل هذا هو بالفعل عنوان الكتاب الحقيقيّ؟ بالتأكيد لا! ولعلّ العنوان الأصليّ هو الذي يثبته مخطوط القاهرة: **تفسير**

(١٥) أكمل ما لدينا عن حياة ساويروس وأعماله المخطوطة والمطبوعة، هو مقدّمة الأب سمير في: ساويروس، **مصباح**، ٧–٣٦ و٦٨–٧٢. كما يمكن أيضًا مراجعة مقالتيه عن حياة ساويروس في مجلّة: **رسالة الكنيسة** ٢ (١٩٧٠) ١٠٩–١١٥ و١٥٧–١٦٤. أنظر أيضًا: لويس شيخو، **وزراء النصرانيّة وكتّابها في الإسلام**، حقّقه وزاد عليه: كميل حشيمه اليسوعيّ، «التراث العربيّ المسيحيّ، ١١»، جونيه – روما، ١٩٨٧، ١٦٤–١٦٥. EI 2, 3 (1971) 909b-910b; GRAF, *GCAL* 2, 300-318; KHOURY, *Bibliographie* 1, 165-167.

(١٦) راجع عن هذا الموضوع كتاب: DEN HEIJER J., *Mawhūb Ibn Manṣūr Ibn Mufarrig et l'historiographie copto-arabe. Étude sur la composition de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie*, CSCO 513 (Subsidia 83), Louvain, Peeters, 1989, 93-104.

(١٧) كما يذكر في خاتمة الكتاب. أنظر: ساويروس، تفسير، ٥٩٠.

(١٨) يبدو أنّه يوجد في القاهرة نسخة أخرى على الأقلّ لهذا التفسير، وذلك في مخطوط: القاهرة – البطريركيّة القبطيّة، لاهوت ٢٣١ (١٦٥٨–١٦٥٩م). راجع: SAMIR K., «Un traité inédit de Sawirus Ibn al-Muqaffa» (10° siècle): «Le Flambeau de l'Intelligence» in *OCP* 41 (1975) 164.

الأمانة المقدَّسة التي رتَّبها الثلاثمائة وثمانية عشر أسقفًا، أو باختصار: تفسير الأمانة، كما يسمِّيه ساويروس نفسه في كتابه مصباح العقل[١٩]، أو في لائحة مؤلَّفاته التي يذكرها صديقه وتلميذه الواضح بن رجا[٢٠]، وكما يرد ذكره أيضًا في فهرس أبي البركات[٢١].

تؤكِّد لنا ذلك أيضًا المعطيات الداخليَّة، مثل ختام ناسخ المخطوط، الذي يكتب: «كمُل تفسير الأمانة وتأويل ألفاظها، ولله المجد والمنَّة...»، وكذلك خاتمة المؤلِّف نفسه[٢٢]. من جهة ثانية، نلاحظ أنَّ مطلع الكتاب ذاته يبدأ فجأة بالعبارة التالية: «... وهو جمَعَهُ من عدَّة ألفاظ ومعاني، ليتفع به المؤمنين بصحَّتها، ويؤمنون بألفاظها، وسألتنا تعريفَك السببَ في وضعها...»[٢٣]. وهذا المطلع يفترضُ بوضوح أن يسبقهُ عنوان مثل: «تفسير الأمانة»، فيتعلَّق ضميرًا «جمعَه» و«يتفع به» بكلمة «تفسير»، في حين تعود الضمائر الثلاثة الباقية إلى الأمانة. وينطبق الأمر نفسه على عبارات عناوين الفصول التي يذكرها ساويروس في مطلع كتابه (ص ٤٧٢). وأخيرًا، فإنَّ الكاتِب يُحيلُ في الفصل الثامن على كتاب آخر له يدعوه كتاب المجامع (ص ٥١٢)، فلو كان اسم هذا الكتاب: «تاريخ المجامع الثاني»، لكان حدَّدَ إحالته بعبارة مثل: كتابنا الأوَّل... أو ما أشبه ذلك.

يحوي هذا الكتاب، الذي يمكنُ اعتباره تكميلًا لكتاب المجامع[٢٤]، عشرة أبواب. تشكِّل التسعة الأُول منها عرضًا تاريخيًّا. أمَّا التفسير بالمعنى الحصريّ للكلمة فلا نجده إلَّا في الباب العاشر، وهو يعادل حجمًا الأبواب

(١٩) ساويروس، مصباح، ٣٢.
(٢٠) أنظر: SBATH, *Bibliothèque*, 2, 123.
(٢١) أنظر: ابن كبر، مصباح الظلمة، ٣٠٦.
(٢٢) أنظر: ساويروس، تفسير، ٥٩٠.
(٢٣) ساويروس، تفسير، ٤٧١.
(٢٤) في هذا الكتاب، يردُّ ساويروس خصوصًا على اتِّهام سعيد ابن البطريق لليعاقبة بالحياد عن الأمانة المستقيمة، ويعرض ذلك في أربعة أبواب. تردُ كلمة «الأمانة» في عناوين ثلاثة منها. أنظر: ساويروس، المجامع، ١٣١-١٣٢.

التسعة السابقة مجتمعة. ويمكننا أن نختصر محتويات هذه الأبواب بما يلي:

الأوّل: «صَدْر الكتاب»، وهو مقدِّمة تمهيديَّة تعرضُ باختصار انتقال الإيمان من العهد القديم إلى الجديد، ومن ثمَّ استيداعه للكنيسة (ص ٤٧٣-٤٧٨).

الثاني: «سبب الاجتماع»، يروي فيه خبرَ هرطقة آريوس، والبلبلة التي نشأت عنها في الكنيسة، وتزامُن ذلك مع عهد الاضطهاد (٤٧٨-٤٨٣).

الثالث: «في أيِّ عصر كانوا وعلى عهد مَن اجتمعوا»، يروي فيه تولِّي قسطنطين الملك ورؤياه للصليب، ثمَّ أمرهُ باجتماع الأساقفة في نيقية للنظر في أمر آريوس وأقواله (٤٨٣-٤٨٨).

الرابع: «أسماء المشهورين منهم ومدنهم» (٤٨٩-٤٩١).

الخامس: «كيفيَّة وضعها وترتيب ألفاظها»، وفيه عرض سريع لجوانب هرطقة آريوس التي دعت آباء المجمع إلى إسقاطه بالحرم من الجماعة، وصياغة الأمانة التي دوَّنوا فيها تعبير الإيمان الحقّ. ويوردُ نصَّ القانون النيقاويّ، ثمَّ يُشير إلى الحرومات وباقي قرارات المجمع، خصوصًا ما يتعلّق بتوحيد عيد الفصح (٤٩٢-٥٠١).

السادس: «الردُّ على مَن طعنَ فيها»، يوردُ ساويروس هنا اعتراضًا من مصدر إسلاميّ على الأرجح، فيقول: «رأيتُ قومًا من مُخالفينا قد طعنوا في هذه الأمانة وقالوا: إنَّ هؤلاء الثلثمائة والثمنية عشر أسقف، هم الذين وضعوا القول بالتثليث ودوَّنوه وأذاعوه في مدنهم وعند رعيَّتهم. وأنَّ دين المسيح الذي أتى به هو دين التوحيد الذي هم عليه...»[٢٥]. وبعد الردِّ على هذا الطعن، ينتقلُ إلى جواب مُختصَر عن اعتراض آخر من مصدر نسطوريّ (٥٠١-٥٠٦).

---

(٢٥) ص ٥٠١. يُذكِّرنا هذا الاعتراض بما يوردهُ علي بن ربَّن الطبريّ من انتقادات على الأمانة. راجع: علي بن سهل ربَّن الطبريّ (بعد ٢٤٠هـ/ ٨٥٥م)، الردّ على النصارى، نشره: KHALIFÉ I.A. & KUTSCH W., «AR-Radd ʿala-N-Nasara de ʿAli AT-Tabari», *MUSJ* 36/4 (1959) 138.

السابع: «من أين أخذت ألفاظها»، يُرجع فيه كلّ عبارة إلى مصادرها الكتابيَّة، أو يذكر التعابير الكتابيَّة التي تُشبهها (٥٠٦-٥٠٨).

الثامن: «في افتراق القوم بعدها»، يستعرض باختصار الهرطقات الناشئة في الكنيسة بعد مجمع نيقية، وصولًا إلى نسطوريوس ومجمَعَي أفسس وخلقدونية (٥٠٨-٥١٨).

التاسع: «كيفيَّة تلاوتها عند سائر الفرق»، وهنا يقارنُ بين صِيَغ الأمانة المتداولة بين المذاهب المسيحيَّة. ويقابل خصوصًا مع النصّ النسطوريّ للأمانة، فيبرز انفراده بعبارات مثل: «بكر الخلائق»، «حُبِلَ به ووُلِد» . . . ، وخلوّه من عبارات مثل: «نور من نور»، «المتكلِّم على ألسن الأنبياء» (٥١٨-٥٢٣).

العاشر: «في تفسيرها وتأويل مَعانيها»، هنا يبدأ التفسير المباشر الذي يُمهِّدُ له ساويروس بعبارة يوضحُ فيها منهج عمله فيكتُب:

. . . ونحنُ الآنَ آخذونَ في تفسير مَعانيها وتأويل ألفاظِها، على حسَب ما يتلوه القُبط والروم ومَن وافقَهم. ونَستَجهِدُ في تَبيين شأنها، وإيضاح مَعانيها. وأن يكونَ ما نأتي به مُوافقًا لكتُب الرُسُل ومُحكَم التأويل، ومُشاكلًا لكلام المعلِّمينَ وأقوال المفسِّرين. ليعلمَ المؤمنونَ جزالة ألفاظها وإحكام وضعها. وأنَّها قد جَمعَت مَعانيَ كثيرة نافِعةً بالغة، [بألفاظ] قليلةٍ يَسيرة. . .[٢٦]

وهو يتبعُ هذا المنهَج في الشرح فعلًا. فيوردُ أوّلًا فقرة الأمانة التي ستكون موضوع البحث، مَسبوقةً بعبارة: «قالَ المؤمن»، ثمَّ يفتتحُ التفسير بعبارة: «قالَ المُفسِّر». وهذا ما يُسهِّلُ إلى حدٍّ كبير عمليَّة تجميع الفقرات[٢٧] للوصول إلى صيغة الأمانة التالية:[٢٨]

---

(٢٦) ساويروس، تفسير، ٥٢٢. علامات الترقيم والتشكيل وما بين معقوفَين من وضعنا.

(٢٧) نجدُ هذه الفقرات على الترتيب في الصفحات التالية من: ساويروس، تفسير، ٥٢٣، ٥٢٦، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣١، ٥٣٤، ٥٤٦، ٥٥٥، ٥٧٥، ٥٧٧، ٥٧٩، ٥٨٢، ٥٨٤، ٥٨٦.

(٢٨) لقد فضَّلنا الاستناد إلى هذا الجزء من التفسير لإعادة تركيب نصّ الأمانة، لما لذلك=

أؤمن بإله واحد، الآب مُمسِك الكلّ، خالق السماء والأرض، ما يُرى وما لا يُرى. وبربٍّ واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كلّ الدُهور، نورٍ من نور، إله حقّ من إله حقّ، مولودٍ غير مخلوق، مساوٍ الآب في جوهره، وبه كانَ الكلّ. [الذي] من أجلنا نحنُ البشر ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسَّد من روح القدس ومن مريم العذرى، وصار إنسانًا، وصُلِبَ من أجلنا على عهدِ بِلاطس البنطي، وتألَّم وقُبِرَ وقام في اليوم الثالث كما في الكتب، وصعِدَ إلى السماء وجلسَ عن يمين أبيه، وهو أيضًا يأتي بمجده ليدين الأحياء والأموات، الذي ليس لملكه انقضاء. وبروح قدس واحد، الربِّ المحيي، الفائض من ذات الآب. نسجدُ له ونمجِّده مع الآب والابن، المتكلِّم على ألسُن الأنبياء. وببيعة واحدة جامعة رسوليَّة. ونقرُّ بمعموديَّة واحدَة لغفران الخطايا. ونتوقَّع قيامة الأموات والحياة الدائمة الأبديَّة، آمين.

ويعودُ ساويروس في معرض الشرح إلى تقسيم العبارة مجدّدًا إلى وحداتٍ أصغَر. فالفقرة الأولى: «أؤمن بإله واحد، الآب مُمسك الكلّ»، يُفصِّلُ تفسيرها في أربعة مقاطع: الإيمان، الله الواحد، الآب، ومُمسِك الكلّ. وكذلك الأمر عمومًا في الفقرات اللاحقة.

أمّا مضمون التفسير، فيرتكزُ بشكلٍ خاصّ على الكتاب المقدَّس، الذي تردُ آياتُهُ غزيرةً، نصًّا وتلميحًا. ويستشهدُ بالعديد من آباء الكنيسة ومعلّميها، مُوردًا مقاطع كاملة من كتاباتهم. والطابعُ الغالب عليه دفاعيٌّ وجداليّ، يهتمُّ على وجه الخصوص بالردِّ على الهرطقات الكبرى في

=من فرصة أكبر في الاقتراب من عبارات ساويروس ذاتها. إذ إنّنا نجد نصّ القانون في الفصل الخامس أيضًا، مُدرَجًا في رواية أحداث مجمع نيقية (ساويروس، تفسير، ٤٩٤-٤٩٥)، ونصًّا ثالثًا في كتاب المجامع، في معرض الحديث عن الموضوع نفسه (ساويروس، **المجامع**، ١٦٢-١٦٣). وعلى الرغم من التشابه الأساسيّ بين هذه النصوص، إلّا أنّه لا يمكن تجاهل بعض الاختلافات في التعابير. أنظر مُحاولة إعداد نصٍّ موحَّد مع الإشارة إلى الاختلافات في الحواشي عند: DOSSETTI, *Simbolo* 202-203.

تاريخ الكنيسة، كالنسطوريّة والآريوسيّة، بدون أن يهملَ بالطبع، تفنيدَ مقولات فرق عصره المسيحيّة وغيرها.

وممّا يجدر ذكره أخيرًا أنَّ أبا البركات بن كبَر[٢٩] قد اختصر محتوى الفصل العاشر هذا، في الباب الثاني من موسوعته **مصباح الظلمة وإيضاح الخدمة**، تحت عنوان: «مُختصَر من شرح الأمانة»[٣٠]، وهو تلخيصٌ أمينٌ إلى حدٍّ كبير لنصِّ ساويروس، ينقلُه حرفيًّا في كثير من المواضع، لكنَّه يستغني فيه بشكلٍ خاصّ عن كثرة الشواهد الكتابيّة، التي سبق أن أوردها بالتفصيل في الفصل السابق من الباب نفسه.

٢ – «تفسير الأمانة الكبيرة» المنسوب إلى إيليّا النصيبيّ

إيليّا النصيبيّ (٩٧٥-١٠٤٦م)، هو أشهرُ أعلام النساطرة وكتّابهم في القرن الحادي عشر الميلاديّ. وُلد في بلدة السن وترهَّب في دير الملاك ميخائيل بالقرب من الموصل، وصار مطرانًا على نصيبين سنة ١٠٠٨م. له كتابات عديدة، أشهرها تاريخه ومجالسه مع الوزير أبي القاسم الحسين بن علي المغربيّ[٣١].

---

(٢٩) أهمّ أعلام الكنيسة القبطيّة وكتّابها في القرن الرابع عشر (ت ١٣٢٤م). كان كاتبًا ذا مقام مرموق، ثمَّ اعتزلَ المناصب وصار كاهنًا. إشتهر ببلاغته وخطبه المسبوكة، لكنَّ أهمَّ مؤلّفاته هي الموسوعة الدينيّة الشاملة التي وضعها في ٢٤ بابًا وتشملُ مختلف مواضيع الإيمان والثقافة المسيحيّة في عصره. راجع عن حياته وأعماله: GRAF, *GCAL* 2, 438-445. ومقدّمة الأب سمير مع المراجع الأساسيّة في: إبن كبر، مصباح الظلمة، ج-ي. وهي طبعة جزئيّة لهذه الموسوعة كما هي أيضًا طبعة *PO* XX/4

(٣٠) إبن كبر، مصباح الظلمة، ٤٩-٥٨. وهو يوردُ، قبل هذا المختصر، فصلًا فيه «ذكر نصّ الأمانة الأرثوذكسيّة... والشواهد على ألفاظها من الكتب الإلهيّة» (ص ٤٠-٤٨). وهو يُشبهُ، بغايةٍ، الفصلَ السابع من كتاب ساويروس، لكنَّه أكثر توسّعًا وتفصيلًا في إيراد الشهادات، وإن كان يقتصر مثله على شواهد العهد الجديد دون غيرها.

(٣١) بشأن المعلومات عن حياته والمراجع الأساسيّة عنه نحيل على: أبونا، أدب اللغة الآراميّة، ٣٨١-٣٨٦؛ SAMIR, *Bibliographie* 3, 257-258.

نشر الأب ع. ك. ديلّي حوالي ثلثَي نصّ هذا التفسير، تحت عنوان: **كتاب تفسير الأمانة الكبيرة لإيليّا برشينايا مطران نصيبين**(٣٢). لكنَّ هذه النسبة إلى إيليّا لم يتمّ إثباتها بشكل قاطع، إذ يُنسَبُ تفسير الأمانة هذا في مخطوطَين حديثَين نسبيًّا (القرن ١٦) إلى إيشوعياب بن ملكون مطران نصيبين، الذي ازدهر أدبيًّا في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر(٣٣)، في حين تورده المخطوطات الباقية (وأقدمُها من القرنين ١٢-١٣م) من دون ذكر صريح لاسم كاتبه، بعدَ مجالس إيليّا النصيبيّ(٣٤). ولهذا ينقسمُ الباحثون في نسبته، أو يتردَّدون في الجزم بحقيقتها، قبلَ توفُّر عناصرَ جديدة يمكنها أن تُرجّح كفَّة أحد الطرفَين(٣٥).

يقدّم **تفسير الأمانة الكبيرة**، على الرغم من اقتضابه، مُختصرًا واضحًا ومتينًا للإيمان المسيحيّ، مُعبِّرًا عنه بلغة عصره واستجابة لحاجات مؤمنيه. وينقسم نصُّ الأمانة في هذا التفسير إلى ١٩ فقرة، نجدُ أوّلًا نصَّها السريانيّ، ثمَّ ترجمتها إلى العربيّة، مسبوقةً بعبارة: «التفسير»، ويأتي بعدَ ذلك شرح الفقرة، مسبوقًا بعبارة: «التأويل»، وهو يتفاوتُ في الحجم بشكل كبير بين فقرة وأخرى، ففي حين لا يتعدّى تفسير بعض الفقرات السطر الواحد، يبلغ في الأخرى عدّة صفحات.

---

(٣٢) في ثلاث مقالات من مجلّة النجم ١٤ (١٩٥٤) ٦٨-٧٢ و١٢٠-١٢٤ و١٦١-١٦٦.

(٣٣) وهذا ما دفع غراف إلى تصنيفه مع مؤلّفات هذا الكتاب. أنظر: GRAF, *GCAL* 2, 208. عن حياة إيشوعياب ومؤلّفاته يمكن مراجعة نبذة: أبونا، أدب اللغة الآراميّة، ٣٩٠-٣٩١.

(٣٤) يختمُ ناسخ المخطوط الفاتيكانيّ - نيوفيطيّ ٥٢ تدوين **تفسير الأمانة** بعبارة يردُ فيها: «... أن نكتُب هذا الكتاب الذي يُسمَّى كتاب المجالس وشرح الأمانة الذي ألّفوها الثلاثماية والثمانية عشر، الذي هو من قول مار إيليّا مطران نصيبين، صلاته وبركاته مع الكاتب والقارئ...». ورقة ٨٣ظ. راجع: عمّانوئيل ديلّي، «إيليّا برشينايا مطران نصيبين (ت ١٠٤٦م)»، بين النهرين ١١ (١٩٨٣) ١٧٠ حاشية ٣٩.

(٣٥) أنظر عرض الأب سمير المواقف المختلفة في هذا الشأن، في: SAMIR, *Bibliographie* 3, 282-283. حيث يختم عرضه لمشكلة صحّة نسبته بتأكيد ضرورة إجراء المزيد من المقارنات مع كتابات المؤلّفين المذكورين للتوصّل إلى رأي قاطع في هذا الموضوع.

ويمكننا من تجميع فقرات النصّ السريانيّ الوصول إلى صيغة تتطابق بشكل كامل تقريبًا مع صيغة الأمانة الليتورجيّة، الجاري استعمالُها حاليًّا في الكنيستَين الشرقيّة القديمة والكلدانيّة. وكنّا قد أظهرنا في مقال سابق، بعد مقارنة مع نصوص «قانون الإيمان» المتناقلة في المؤلّفات الإسلاميّة القديمة، أنَّ الكنيسة النسطوريّة القديمة لم تعتمد نصًّا عربيًّا رسميًّا لأمانتها، بل بقي النصّ السريانيّ هو الأصل والمرجع، وهذا ما يفسّر التنوُّع الهامّ في العبارات والمفردات الذي نجده في الصيغ العربيّة المتداولة[٣٦].

أمّا النصُّ العربيّ الذي ينتج عن تجميع فقرات التفسير، فيُمكّننا من التوصّل إلى الصيغة التالية، التي تتميّز بترداد ثلاثيّ لصفة «الواحد»، فضلًا عن العبارات المميّزة للأمانة بحسب التقليد النسطوريّ:

نؤمنُ بالواحد الله، الآب، الذي في قبضته كلُّ شيء، صانع ما يُرى وما لا يُرى. والواحد الربُّ إيشوعَ المسيح بن الله، الوحيد بكر كلِّ الخلائق، الذي وُلِدَ من أبيه قبل كلِّ العوالم، ولم يُصنَع. إلهٍ حقٍّ من إلهٍ حقّ، ابن جَوهَر أبيه وكِيانه. الذي بيده أُتقِنَت العوالمُ وأُحكِمَت، وخُلِقَ كلُّ شيء. الذي من أجلنا نحن بَني البشر، ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسَّم من روح القدُس، وصار إنسانًا. وحُبِلَ به ووُلِدَ من مريم البتول. وأُلِمَ وصُلِبَ، في أيّام فنطيوس فيلاطس، ودُفِنَ، وقامَ بعدَ ثلثة أيّام، كما هو مكتوب وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه. ثمَّ إنَّه مُزمِعٌ بالنزول والمجيء، لمُداينة الأموات والأحياء. وآمنّا بالواحد روح القدُس، روح الحقّ، الذي هو فائضٌ من الآب، روحٍ مُحيي. وآمنّا بالبيعة الواحدة المُقدَّسة الرسوليّة الجامعة. ونحن مُعترفون بالصبغة[٣٧] معموديّةً واحدة لغُفران

---

(٣٦) راجع النتائج التي توصّلنا إليها في مقالنا: مصري، صيغة عربيّة، ٢٤-٢٦.

(٣٧) إنَّ الفقرات الثلاث الأخيرة من النصّ العربيّ التي تنقصُ في الفاتيكانيّ - عربيّ ١٤٣، تنمُّ على اضطراب وتكرار في العبارة (مثل: ونحن معترفون بالصبغة بمعموديّة...)، وربّما على استعمال مفردات حديثة في نقل الأصل السريانيّ (مثل: رسوليّة وجامعة). وهذا يجعلنا نفترض تدخُّلًا من الناسخ لتكميل نقص=

الخطايا، وبقيامة أجسادنا وحياةٍ سرمديَّة...[٣٨]

في سياق التفسير، يلجأ المفسِّر مجدّدًا إلى تقسيم الفقرات الأكثر توسُّعًا إلى عبارات صغيرة تسبقها كلمة: «وقولهم»[٣٩]. ويتوسَّعُ في الشرح خصوصًا عند التعليق على الفقرات: «ونؤمن بالواحد الربّ... بكر كلّ الخلائق»، و«تجسَّم... وصار إنسانًا»، و«صعد... عن يمين أبيه».

التفسير عمومًا ذو طابع لاهوتيّ وتعليميّ، يكثرُ من التشابيه، ويكرّرُ بعضًا منها في أكثر من مَوضِع بطريقة تحملُ طابع الإلحاح[٤٠]. وهو يستشهدُ بالكتاب المقدَّس وحدَهُ، لكن من دون أن يُكثرَ من الشهادات. والمذهَب الوحيد الذي يهتمّ بالردِّ عليه هو اليعقوبيَّة، فيذكرها بالاسم مرَّتين: الأُولى في تفسير الفقرة الرابعة، إذ يقول: «وجمعوا في هذا القول الواحد لاهوتَ سيِّدنا وناسوته، ردًّا على مَن كفرَ بأحديهما، كاليعقوبيَّة

=الأصل باجتهادٍ شخصيّ أو بالاستعانة بنسخة أخرى أحدث عهدًا من المخطوط. وهذا الافتراض يدفع إلى الاحتمال أن يكون نصّ التفسير في مخطوط نيوفيطيّ ٥٢ منقولًا عن الفاتيكاني - عربيّ ١٤٣، مُمكنًا فعلًا كما يقول الأب ديلّي. راجع: DELLY E.-K., *La théologie d'Elie bar-Sénaya*. Études et traduction de ses Entretiens, (Studia Urbaniana, 1) Rome, 1957, 69-70. ومُلاحظة الأب سمير في: SAMIR, *Bibliographie* 3, 282-283.

(٣٨) يتّفق ترداد صفة «الواحد» مع نصّ الجزء الأوّل من الأمانة الذي نجده مذكورًا في المجلس الأوّل لإيليّا النصيبيّ على لسان الوزير المغربيّ، لكنَّه يختلف عنه في بعض تعابيره الأخرى. نوردُ هذا المقطع لتيسير المقارنة:
«نؤمن بالواحد الله، الأب حاوي الكلّ، خالق ما يُرى وما لا يُرى. وبالواحد الربِّ إيشوع المسيح، ابن الله، الوحيد بكر كلّ الخلائق، المولود من أبيه قبل الدهور، وليس بمخلوق، إلهِ حقٌ من إلهِ حقٍ، ابن جوهر أبيه». إيليّا، المجلس الأوّل، ١١١.

(٣٩) نجد مثلًا في تفسير الفقرة الثالثة: «وقولهم الواحد»، ثمَّ: «وقولهم الربّ إيشوع». إيليّا، تفسير، ١٢١. كذلك في تفسير الفقرة التالية نجد: «قولهم الوحيد»، وبعدها: «وقولهم بكر الخلائق». إيليّا، تفسير ١٢٣.

(٤٠) نجد التشبيه بالشمس وشعاعها وحرارتها سبع مرَّات، وذلك في الفقرات: ١، ٣، ٤، ٥، ٦، ٨، ١٣، ١٦. (إيليّا، تفسير، ١٢٠، ١٢٢، ١٢٣، ١٦٢ مرَّتان، ١٦٤، الفاتيكانيّ - عربيّ ١٤٣، ١٤٢ظ، نيوفيطيّ ٥٢، ٨٢و).

ومَن يجري مجراهُم. . .»(٤١). والثانية بعد ذكر الفقرة التاسعة، فيكتب: «بهذا الفذغام غبَّرت اليعقوبيَّة واحتجُّوا في ضلالتهم، لأنَّهم لم يميِّزوه حقَّ تمييزه»(٤٢). وفي الواقع، فإنَّ تفسير الفقرات الخريستولوجيَّة كلَّها يحملُ طابعًا دفاعيًّا ضدَّ القائلين بالجوهَر الواحِد أو الطبيعة الواحدة. ويُشير صراحة في تفسير الفقرة العاشرة إلى اتِّفاق النساطرة والملكيَّة على القول بالجوهرَين في المسيح(٤٣).

هذا مقطع نورده على سبيل المثال، هو تفسير عبارة «وصعد إلى السماء. . .»، اخترناه من الجزء الذي لم ينشره الأب ديلّي:(٤٤)

ثم قالوا: ܘܣܠܩ ܠܫܡܝܐ ܘܝܬܒ ܡܢ ܝܡܝܢܐ ܕܐܒܘܗܝ

[١٤٢ظ] التفسير: وصَعِدَ إلى السماء وجلَسَ عن يمينِ أبيه

التأويل: إنَّ الجسمَ صَعِدَ إلى السماء صُعودًا حادثًا، لأنَّ الكلمة التي حلَّت في الناسوت من سيِّدنا بالمشيئة، لم تَخْلُ منهُ السماء التي صَعِدَ ناسوتُ سيِّدنا إليها آخرًا. كما أنَّ الشعاع لمَّا سَطَعَ، كما قدَّمتُ ذِكرَهُ، من قرصِ الشمس، لم ينفَصِلْ عن القرص. والكلمةُ كان حالًا في ناسوت سيِّدنا المسيح في الأرض [١٤٣و] من حيث إنَّه لم ينفَصِل من الآب (عزَّ وجلّ!).

وقولهم: «جلس عن يمين الآب» هو أيضًا محمولٌ على الناسوت، لنَّ الجلوسَ والقيامَ هما للأجسام دون الأرواح.

وقولهم: «عن يمين الآب» لم يَعنُوا بذلك أنَّ للربِّ تعالى يمينًا ولا شمالًا، لأنَّ اليمينَ والشمال إنَّما يكونان للأجسام المركَّبة المؤلَّفة، وكلُّ ما كان مُركَّبًا ومؤلَّفًا فلهُ مُركِّبٌ ومُؤلِّف، تعالى الربُّ عن هذا! وإنَّما أرادوا بجلوسه عن اليمين استخلاف الله [١٤٣ظ] إيَّاهُ على مُلْكِه. كما

(٤١) إيليّا، تفسير، ١٦١.
(٤٢) إيليّا، تفسير، ١٦٤.
(٤٣) إيليّا، تفسير، ١٦٥.
(٤٤) نقلًا عن المخطوط الفاتيكانيّ – عربيّ ١٤٣، ١٤٢و-١٤٤ظ.

يُقال: «قد جلس فلان عن يمين فلان» أي على أمره وتدبيره. لأنَّ الله (عزَّ وجلَّ!) جعل ابنَهُ خَليفَتَه.

كما يقولُ الإنجيلُ إنَّ الله قالَ في المسيح: «هذا ابني وحبيبي فله اسمَعوا وأطيعوا»(٤٥). والمسيحُ قد قالَ في نفسه بعد القيامة: «قد وُهِبَ لي كلُّ سلطان في السماء والأرض»(٤٦). ودانيالُ النبيُّ يَشهَدُ على هذا حيث يقول: إنَّه أوريَ في الرؤيا الربَّ (عزَّ وجلَّ!) جالسًا على كُرسيِّه، وملائكةُ [١٤٤و] السماء واقفةٌ قدَّامَه، وإنَّه أوتي (اللهُ) بإنسان، يعني ناسوتَ المسيح، وأعطاهُ السُلطانَ والمُلكَ والعَظَمَة، وأمرَ أن تعبُدَهُ جميعُ الشعوب والأمَم والألسُن(٤٧). فهذا معنى قول الآباء إنَّه «جلس عن يمين أبيه». كما قال داودُ النبيّ: «قال الربُّ لربِّي اجلس عن يميني»(٤٨).

فليعلمْ مَن قرأ هذا الكتابَ أنَّ هذه الحركات، من الصعود والنزول والجلوس، إنَّما هي لناسوت المسيح المتَّحدة بلاهوته، وإنَّما [١٤٤ظ] نالتِ الناسوتُ هذا الشرفَ كلَّه باللاهوت التي اتَّحدَت بها، ولا يُنسَب إلى كلِّ واحد من جوهرَيه إلَّا ما يجوز أن يُنسَب إليه عند التحقيق(٤٩).

٣ - شرح أمانة آباء مجمع نيقية الثلاثمائة والثمانية عشر

لم يحفظ لنا التقليد المخطوطيّ ذكرًا لعنوان هذا التفسير أو لاسم مؤلِّفه، فالنسخة الوحيدة الباقية لنا منه، والمحفوظة في مجموعة الأب بولس سباط(٥٠)، منقولة عن أصل ناقص المطلع كما يشهد الناسخ،

---

(٤٥) متّى ١٧/٥.

(٤٦) متّى ٢٨/١٨.

(٤٧) راجع: دانيال ٧/١٣-١٤.

(٤٨) مز ١١٠/١.

(٤٩) نلاحظ تأنيث لفظتَي اللاهوت والناسوت، على خلاف الاستعمال الحاليّ. ويبدو أنَّ التأنيث هو الأقدم بتأثير الأصل السريانيّ الذي نُسخ عنه التعبيران.

(٥٠) حلب - سباط ١١٢٩ والمخطوط اليوم محفوظ في خزانة جمعيَّة جورج ومتيلد سالم الخيريّة بحلب. راجع عنه: SBATH, *Bibliothèque* 3, 6-10; GRAF, *GCAL* 2, 190-191; SAMIR, *Bibliographie* 2, 223-224.

وكذلك هو حال المخطوط الثاني الذي شاهده الأب سباط ووصفه في فهرسه[٥١] لكنّه حفظ لنا العنوان الذي أثبتناه أعلاه. وقد سمحت لنا دراسة قرائن النصّ الداخليّة، ومقارنة الكُتّاب والأعلام الذين يستشهِدُ بهم، والأحداث التي يروي منها أطرافًا في سياق تفسيره، بأن نُرجِعَهُ، على أغلَب الاحتمالات، إلى أحد عُلماء النساطرة البغداديّين، في النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلاديّ.

وتفسيرُنا هذا واحد من المؤلَّفات ذات الطابع الموسوعيّ السائد في عصره، التي تطمَحُ إلى أن تجمع بين دفَّتين، أطراف كافَّة المسائل الفكريَّة واللاهوتيَّة التي يحتاج المؤمن إلى معرفتها، أو يلزَمه الرجوعُ إليها، إذا دبَّت الشكوكُ في نفسه، أو استَنهضَت إيمانَه تساؤلاتُ الآخرين واعتراضاتُهم. فيتَّخذُ كاتبُنا من نصِّ الأمانة ناظمًا لعقدِ مجموعه، وينسجُ على منوال مَن سبقَهُ في تفسيره، فيُقسّمه إلى فِقْراتٍ صغيرةٍ فعباراتٍ أصغر، يجعل من شرح كلٍّ واحدةٍ منها مدخلًا إلى طَرْقِ مُجمَلِ المواضيع التي تمتُّ بصلةٍ قريبةٍ أو بعيدة إلى ما تحملُه من مدلولات. وعلى هذا المنهج، فإنَّه يجعلُ من تفسير كلمة «الواحد» انطلاقًا لمجموعة واسعةٍ من الحُجَج والشهادات على «توحيد النصارى»؛ ومن معنى كلمة «الآب» فاتحةَ الخوض في غمار الكلام على التثليث؛ ومن شرح عبارة «ابن الله» مُقدّمةً لبحثٍ مُطوَّلٍ في الاتّحاد والحُلول؛ ومن التعريف «بالمعموديّة» بدايةً لاستعراضِ مُجمَل القضايا المُتعلِّقة بالطقوس والعبادات المسيحيَّة... وقس على ذلك في سائر الفقرات.

ويستفيدُ كاتبُنا، كما يبدو، من «مكتبته» القيِّمة والمُتنوِّعة المصادر. فيستشهد ببعض المؤلَّفات الفلسفيَّة، وبالعديد من الكتابات الإسلاميَّة المَرجعيَّة. لكنَّه يستقي موادَّ تفسيره على وجه الخصوص من المُصنَّفات المسيحيَّة العربيَّة الشهيرة. فيعتمد كثيرًا على كتاب **المجدَل**، بدون أن

---

(٥١) SBATH, *Fihris* 3, 175 n° 2252. وهذا المخطوط، مثله مثل سائر مخطوطات الفهرس، هو اليوم بحكم المفقود!

يتقيَّد مثلَهُ بالخطاب المُسجَّع، وعلى كتابات إيليّا النصيبيّ المختلفة، مُعتنيًا في أغلَب الأحيان بتطويرها، فيُضيف إليها ما يُعزِّزُ البيان في الموضوع المطروق، أو ما يُعبِّر بمقدارٍ أكبر عن غاياته الدفاعيَّة أو اللاهوتيَّة. وهو، وإن كان يعتمدُ في المقام الأوَّل على مصادر من تقليده النسطوريّ، إلَّا أنَّه لا يُهمِلُ الاستعانةَ بما أبدعَهُ أعلامُ الفِرَق المسيحيَّة الأخرى. فنجدهُ يستقي من كتابات أبي قُرَّة الملكيّ، وابن عديّ اليعقوبيّ، وسواهُما. فيستشهد بقَولٍ من هذا، ويُلخِّصُ مقطعًا من ذاك، ويتوسَّعُ في فصلٍ من الآخَر، ليُتمِّمَ تشييد أركانِ تفسيره بأمتَنِ ما قد خلَّفَ السلَفُ من موادِّ البُنيان.

لكنَّ اعتمادَهُ الواسعَ على المصادر، لا يعني بالضرورة أنَّه أسيرٌ لها، أو أنَّهُ يكتَفي بتجميعِها وتعديلها والتعليق عليها. فهو، إلى جانب الحرّيَّة الملحوظة التي يتعاملُ بها مع العناصر السابقة له، يُبدي في مواضع كثيرةٍ، ملامح خاصَّة به، وأغراضًا منهجيَّةً وفكريَّة تُميِّزُ عملَهُ. من بين هذه المُميِّزات، نذكرُ على وجه الخصوص اهتمامه الشديد بصياغة خطابٍ كلاميٍّ، يمكنُ لباحثٍ مُستَفهِمٍ من المُسلمين، أو لمُجادلٍ نَصرانيٍّ تُعوزُهُ الحُجَّة، أن يعثُرَ فيه على بعضٍ من ضالَّته المنشودة. فهو يحرصُ مثلًا على أن يُرفِقَ الشهادات الكتابيَّة، التي كثيرًا ما يوردُها توطيدًا لتفسير كلِّ فِقْرَةٍ من فِقْرات الأمانة، بمجموعةٍ من الشهادات القُرآنيَّة المُلائمَة، التي تخدمُ برأيه الغاية ذاتها. ونراه، من جهةٍ ثانية، لا يكفُّ عن مُقارَنة التعابير اللاهوتيَّة التي يستعملُها، بما يُقابلُها من مُصطلَحاتٍ أو مُفرَداتٍ، يستخدمُها الخطابُ الدينيُّ الإسلاميّ، أو جرَت العادة بالتعبير بواسطتها عند المُتضلِّعين من اللغة العربيَّة في زمانه.

يتبع المؤلِّف في تفسيره الطريقة التقليديَّة التي تقوم على شرح النصّ عبارة عبارة فكلمة كلمة. ولهذا فإنَّ نصّنا ينقسمُ إلى ثماني عشرة وحدة أدبيَّة تتناسب مع تقسيم نصّ الأمانة إلى ثماني عشرة فقرة. يُضافُ إليها مقطع أخير يجمعُ قضايا متنوّعة. لكنَّ التفاوت الكبير في أحجام الوحدات التفسيريَّة هذه، وغزارة الموادّ التي يجمعها صاحب التفسير، جعلنا نميل

إلى تقسيم النصّ بأكمله إلى أربعة أقسام كبرى، متوازنة الحجم، ويتمحور كلّ منها بشكل عامّ حول موضوع واسع واحد: القسم الأوّل ثالوثيّ، يتناول مسألتي التوحيد والتثليث. والقسم الثاني خريستولوجيّ، يبحث في الاتّحاد والتجسّد. والقسم الثالث خلاصيّ، يدور حول محور الصلب والقيامة. والقسم الرابع كنسيّ، يتناول قضايا شريعة الروح الجديدة والطقوس والتقاليد الكنسيَّة. يلي كلّ ذلك ملحق يضمُّ قضايا متفرّقة.

يفتتح مفسّرنا عادةً شرحه للفقرة المعنيّة، بعبارة احتفاليَّة تُشيد بآباء المجمَع الذين صاغُوا نصَّ الأمانة، ثمَّ يورد الفقرة التي ينوي تفسيرها. ويعود في ما بعد إلى ذكر كلِّ كلمة من كلماتها تقريبًا في سياق تفسيره، مُميِّزًا ذلك في أغلب الأحيان بعبارة «وقولهم». فمِن تتبُّع وتجميع هذه الفقرات والكلمات، يمكننا أن نحصل على النصِّ الكامل التالي للأمانة التي يتناولها كاتبُنا بالشرح:

[نؤمن بالله الواحد، الآبِ ماسك الكُلّ] خالق كلِّ شيءٍ، ما يُرى وما لا يُرى، وبالواحد الربِّ يسوع المسيح ابن الله، الوحيد بكر الخلائق، المولود من الآب قبل كلِّ الدهور [وليس بمخلوق]، [إلهٍ حقٍّ من إلهٍ حقّ، ابن جوهر أبيه] الذي بيده أُتقِنَت العوالم وكُوِّنَت الأشياء. الذي من أجلنا نحن معشر البشر، ومن أجل خلاصنا نزل من السماء وتجسّم من روح القدس وصار إنسانًا، وحُبِلَ به ووُلِدَ من مريمَ البتول، [وصُلِبَ في أيّام فنطيوس فيلاطُس] وتألَّمَ ودُفِنَ وقامَ حيًّا بعد ثلاثة أيّام كما هو مكتوب. وصعِدَ إلى السماء وجلسَ عن يمين الآبِ في العَلاء. وأيضًا يأتي بمجدِهِ لِمُدايَنَةِ الأحياءِ والأموات. وبروح القدس الواحد، روح الحقِّ المُنبَعِث من ذات الله، روح مُحيي. وببيعَةٍ واحدةٍ مُقدَّسةٍ رسوليَّةٍ جاثليقيَّة. ونؤمن بمعمُوديَّةٍ واحدةٍ لغُفران الخطايا. وبقيامةِ أجسادِنا، وبالحياةِ الدائمة الأبديَّة.

وها نحن نورد من نصّ التفسير الفقرة الخاصّة بشرح عبارة: «ماسك الكلّ»[٥٢]:

(٥٢) حلب - سباط ١١٢٩، ٤٢ظ-٤٣و.

وقولُهُم: «ماسِكِ الكُلِّ»

مَسْكُ الأمرِ، عبارةٌ عن ضَبْطِ الشَيءِ عن الإخلالِ وحَصْرِهِ بضمِّ أجزائِهِ عن الانحلال. والكُلُّ، اسمٌ لمجموعِ أجزاءِ الشَيءِ(٥٣)، مُفْرَدُ اللفظِ، مَعناهُ الإحاطةُ والعُمومُ(٥٤). وعندَ الفلاسفةِ، إنَّ الكُلَّ صورةٌ كُلِّيَّةٌ مَوجودةٌ في العقل، شأنُ العقل أن يُحقِّقَ وُجودَها بأن يُطبِّقَها(٥٥) على ما منهُ انتزَعها لتحقيقِ الوُجودِ(٥٦). والكُلُّ ها هُنا يُشيرُ بِهِ إلى العالمِ(٥٧). والعالمُ هو السماءُ، والمَحوِيُّ(٥٨) للسَماءِ.

---

(٥٣) في الأصل: لشي

(٥٤) نجد عند الجرجانيّ هذا التعريف: «الكلُّ في اللغة اسم مجموع المعنى ولفظه واحد، وفي الاصطلاح ما يتركَّبُ من أجزاء». عليّ بن محمَّد بن عليّ الجرجانيّ (٨١٦هـ/١٤١٣م)، كتاب التعريفات، طبعه: غ. فلوجل، ليبزغ، ١٨٤٥، ١٩٥.

(٥٥) في الأصل: يضبقها

(٥٦) يكتفي الكنديّ في تحديد «الكُلّ» بالقَول بأنَّه «مُشتَرَك المُشتبِه الأجزاء وغير المُشتبِه الأجزاء». أبو يوسف يعقوب بن إسحق الكنديّ (حوالي ٢٥٥هـ/ ٨٧٠م)، رسالة في حدود الأشياء ورسومها، نشرها: ALLARD M., «L'épitre de Kindî sur les définitions», in *Bulletin d'Études Orientales* 25 (1972) [Damas 1973] 65.

(٥٧) يُحدِّد ابن سينا العالَم بالتعريف التالي: «العالَم هو مجموعُ الأجسام الطبيعيَّة البسيطة كلِّها. ويُقالُ عالَم لكلّ جملة موجودات مُتجانسة، كقولهم: عالَم الطبيعة، وعالَم النفس، وعالَم العقل». أبو علي الحُسَيْن بن عبدالله ابن سينا (٤٢٨هـ/ ١٠٣٧م)، رسالة في الحدود، في: تسع رسائل في الحكمة والطبيعيَّات، القاهرة، مكتبة هنديَّة، د. ت، ٩١. والترادُف في استعمال كلمتَي «الكُلّ» و«العالَم»، شائعٌ في العديد من الكتابات الفلسفيَّة القديمة. أنظر مثلًا: رسائل الكنديّ الفلسفيَّة، تحقيق محمَّد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٨، ط ٢، ٥٠-٥٢ و١٤٥. كما نجدُ أيضًا عند الشهرستانيّ، الأقرب عهدًا إلى مُفسِّرنا، حيثُ يستخدمُ في أكثر من مَوضع كلمة «الكلّ» بمعنى «العالَم»، انظر على سبيل المثال كلامه عن: «صدور نظام الكلّ وترتيبه» إذ يقول: «فترتَّب العالَمُ كلُّه، علويّه وسفليّه، على نظام واحد. وصار النظام في الكلّ محفوظًا بعناية المبدأ الأوَّل على أحسن ترتيب وأحكَم قوام». أبو الفتح محمَّد بن عبد الكريم الشهرستانيّ (٥٤٨هـ/١١٥٣م)، الملل والنِحَل، تحقيق: محمَّد بن فتح الله بدران، القاهرة، مطبعة الأزهر، ١٩٤٧، ٣/٤٦-٤٨.

(٥٨) في الأصل: المحويّة. وقراءتنا المَحوِيّ: إسمُ مَفعول من حَوِيَ. والمقصودُ بالعبارة: ما تَحويه السماء. كما نجدُ في فقرة لاحقة: «إلَّا أنَّ العالَم مُتناه. فهو أنَّه مُركَّبٌ من السماء، ومن الأشياءِ التي تحتوي عليها السماء».

وذلكَ أنَّ اللهَ رتَّبَ عَلى الموجوداتِ. وأقرَبُها إليهِ العقلُ الكُلِّيُّ، لأنَّه ألطفُ الجواهرِ وأفضلُها. وجعلَ ما يليهِ النفسَ لما بينَهُما من المُشابهَةِ والمُشاكلَةِ[٥٩] واللطافَة. [ثمَّ] الأجرامَ السماويَّة لما بينَها من المُشاركةِ في الحياةِ[٦٠] والنُطقِ والحرَكةِ الذاتيَّة. ثمَّ النارَ، لما[٦١] بينَها وبينَ الأجرامِ السماويَّة مِنَ الاتِّصالِ بالحرَكةِ الذاتيَّة. والهواءَ، لما[٦٢] بينَه وبينَ النارِ مِنَ المُشاركةِ في الطبيعةِ، أعني الحرارة. ثمَّ [الماءَ] لما بينَه وبينَ الهواءِ مِنَ المُشاركةِ في الطبيعةِ، أعني الرُّطوبةَ. ثمَّ الأرضَ لما بينَها وبينَ الماءِ مِنَ المُشاركةِ في الطبيعةِ، أعني البَرْدَ. وواصلَ بينَ كُلٍّ منها[٦٣] ومَثيلِه بالطبْعِ، حتَّى رَبَطَ العالَمَ بأسرِه، وسائِرَ الموجُودات المعقُولةِ والمحسوسَةِ، رِباطًا صَحيحًا عائِدًا إليهِ بنهاياته[٦٤]. ولمَّا كانَ العالمُ مُرتبطًا به تَعالى، لم يَجُزْ[٦٥] أن يكونَ مُفارقًا لهُ، ولو كانَ مُفارقًا لهُ لبَطَلَ قِوامُ الكُلِّ. فواجبٌ أن يكونَ اللهُ مُتَّصِلًا بِهِ، وسارِيًا في جَميعِه.

فلهذا قالوا: «ماسِكُ الكُلِّ»، وخرَجُوا بذاكَ عن الطوائِفِ من الفَلاسفة القُدَماء الذينَ اعتقَدُوا، كما بيَّنّا، أنَّ العالَمَ ماسِكٌ[٦٦] نفسَهُ

(٥٩) «المُشاكلَة هي اتِّفاق الشيئين في الخاصَّة، كما أنَّ المُشابهة اتِّفاقهما في الكيفيَّة، والمُساواة اتِّفاقهما في الكمِّيَّة، والمُماثلة اتِّفاقهما في النوعيَّة...». أبو البقاء أيّوب بن موسى الحسيني الكفويّ (ت. ١٠٩٤هـ/١٦٨٣م)، **الكلِّيَّات: معجم في المصطلحات والفروق اللغويَّة**، ٥ أجزاء، إعداد: عدنان درويش ومحمَّد المصريّ، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٧٤-١٩٧٦، ٤/٢٥٣.

(٦٠) في الأصل: الحيات.

(٦١) في الأصل: التي.

(٦٢) في الأصل: ما.

(٦٣) في الأصل: منهما.

(٦٤) تبدو طريقة عرض نظام تماسك العالم السابقة كمحاولة توفيق بين عقيدة الخلق ومعطيات الفلسفة الأفلاطونيَّة المُحدثة. وتتشابه عناصر السلسلة الكونيَّة الواردة في نصِّنا بشكل ملفت مع أحد النصوص الهرمسيَّة المسمَّى بكتاب «مُعاذلة النفس». أنظر: عبد الرحمن بدوي، **الأفلاطونيَّة المُحدثة عند العرب**، الكويت، وكالة المطبوعات، ١٩٧٧، ط ٢، ٥٧-٥٨.

(٦٥) في الأصل: يجزا.

(٦٦) إنَّ استعمال تعبير «المسك» في هذا الإطار يتَّفق مع الاستعمال السائد في العديد=

وقائمٌ بذاتِهِ لا صانِعَ لهُ، وأنَّهُ طبيعةٌ تُدبِّرُ[٦٧] نفْسَها وتَثْبُتُ بذاتِها. فتميَّزَ[٦٨] الآباءُ بذلكَ عن هذا الضلالِ المُبين. والحمدُ للهِ كثيرًا.

٤ – «تفسير الأمانة الأرثوذكسيَّة» لأبي المجد بن يونس

يلفُّ شيءٌ من الغموض تاريخ هذا التفسير وهويَّة صاحبه. فقد نشره الأب قسطنطين الباشا سنة ١٩٤٠ تحت عنوان: «**تفسير قانون الإيمان لآباء المجمع النيقاويّ**، تصنيف الأب الفاضل العالم المجدلوس مطران دياربكر الملكيّ»[٦٩]. ووجد باشا في اسم «المجدلوس» صياغة يونانيَّة لاسم عربيّ هو «الماجد»، وبالاستناد إلى خبر من **تاريخ بطاركة أنطاكية** للبطريرك مكاريوس الحلبيّ خلص إلى أنَّ «مؤلِّف هذا التفسير كان مطرانًا عظيمًا... عربيَّ الاسم واللسان أصله من حلب من الروم الملكيّين وكان في القرن العاشر»[٧٠].

أمَّا غراف فيستند إلى المخطوطين الڤاتيكانيّ – عربيّ ١٥٨ (١٣٥٧م) وباريس – عربيّ ٢٠٥ (ق ١٤) لينسب التفسير إلى مؤلِّف قبطيّ مجهول من القرن الرابع عشر اسمه «أبو المجد بن يونس»[٧١]. في حين يحاول الأب يوسف نصرالله التوفيق بين معطيات المخطوطات المتناقضة فيفترض أنَّ المؤلِّف ملكيّ من مصر من القرن العاشر صار في ما بعد أسقفًا على دياربكر[٧٢].

=من الكتابات العربيَّة التي ترجع إلى تراث الأفلاطونيَّة المُحدثة أو المتأثِّرة بها، وينسجم في الوقت نفسه مع طريقة التعبير القرآنيَّة عن سيادة الله على الكون: «إنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمواتِ والأرضَ أنْ تَزولا» فاطر (٣٥) ٤١.

(٦٧) في الأصل: تدبير.

(٦٨) في الأصل: فتميزوا.

(٦٩) نُشر تباعًا في مجلّة الرسالة المخلّصيّة ٧ (١٩٤٠)، ثمَّ في كرَّاس مستقلّ: المجدلوس، تفسير، ٦–٣٥. وقد حُقِّق النصّ عن مخطوط شخصيّ بعد مُقابلته مع مخطوطين من دير الشوير ومكتبة اليسوعيّين، لكن بدون إيراد الفروقات النقديَّة.

(٧٠) المجدلوس، تفسير، د.

(٧١) راجع: GRAF, *GCAL* 2, 449-450.

(٧٢) NASRALLAH, *Histoire* III/1, 313-314.

لكنَّ الأب سمير يظهر من المقارنة بين المخطوطات أنَّ هناك في الواقع نسختان مُختلفتان من هذا التفسير، يتناقلهما التقليد المخطوطيّ من دون تمييز بينهما[٧٣]:

- **نسخة مُختصرَة**، نجدُها في مخطوطَين قبطيَّين من القرن الرابع عشر، منسوبة إلى القسّ «أبي المجد ابن يونُس» (أو يُونِس). هدفُها دفاعيٌّ ضدَّ اليهود بشكلٍ خاصّ، ويقتصرُ التعليقُ على فقرات الأمانة فيها، على إيراد سلاسِل من شهادات العهد القديم، تُبيِّن أنّ ألفاظها مأخوذة في الواقع من الكتاب المقدَّس.

- **ونسخة مُطوَّلة**، تَنسبُها مخطوطاتها المتأخِّرة نسبيًّا، إلى «القسّ العالِم المجدَلوس مطران ديار بكر المتوفَّى سنة ٩٩٢م». وهي تحوي، إلى جانب الشهادات السابقة، شهادات أخرى من العهد الجديد والقرآن والحكماء اليونانيّين، وتفسيرًا تعليميًّا لفقرات وتعابير الأمانة.

ويُميِّز الأب سمير بوضوح بين النصَّين المختلفَين اللذين يتناقلهما التقليد المخطوطيّ، ويؤكِّد الأصلَ القبطيّ للنصّ القصير، المنسوب إلى أبي المجد بن يونُس، في حين يفترض كاتبًا قبطيًّا من سكَّان الشام للنصّ المُطوَّل، تاركًا مسألة العلاقة بين النصَّين مفتوحة على أبحاث قادمة.

ومن البديهيّ أنَّ إعداد طبعة نقديَّة مُقارنة للنسختين، هو السبيل الأسلَم الذي يُمكنُ أن يلقي مزيدًا من الضوء على مُشكلة العلاقة بين النصَّين. مع ذلك، ربَّما كان من المفيد مؤقّتًا، إبداء هذه الملاحظات، التي كوَّناها من مراجعة ومُقارنة مخطوطَين من المكتبة الفاتيكانيَّة، ينقلان النسختَين المختلفتَين لهذا النصّ. الأوَّل هو: **الفاتيكانيّ - سباط ٧٠١** (القرن ١٧م)[٧٤]، وهو يحوي نسخة عن النصّ الطويل، ويتشابه إلى حدٍّ بعيد مع النصّ الذي نشرهُ باشا، وإن كانَ يزيد عنه بمقطعين صغيرَين

---

(٧٣) أنظر مُراجعته للجزء الثالث/١ من تاريخ الأب نصرالله في: OCP 51 (1985) 466-467.

(٧٤) راجع عنه: SBATH, *Bibliothèque*, 2, 44.

إضافيَّين. والمخطوط الثاني هو: الڤاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨ (١٣٥٧م) ١٤٨و-١٥٧ظ[٧٥]، وهو أقدم المخطوطَين اللذين يشهدان على النصّ المختصر.

أوّل ما لفت انتباهنا هو المقدِّمة الموسَّعة، نسبةً إلى حجم التفسير، التي تفتتح النسخة المختصرة، وغايتها أن تشرح القصد من إنشائه. ثمَّ لا تلبث أن تتحوَّل إلى سلسلة من الآيات الكتابيَّة التي تذمُّ اليهود. والفقرة الوحيدة المشتركة بينها وبين مقدِّمة النسخة المطوَّلة، هي تلك العبارة الغريبة التي تتكلَّم على تأييد المسيح (أو الله) لآباء مجمع نيقية، وحضوره بَينَهُم تأكيدًا لوعدِهِ لهم بقوله: «ما اجتمع اثنان باسمي إلّا وأنا ثالثهم، ولا ثلاثة إلّا وأنا رابعهُم». أمَّا في سياق التفسير، فيشترك النصَّان في غياب فقرة الأمانة الخاصَّة بالكنيسة، وكذلك فقرة الصَّلْب، التي يكتفي النصُّ المختصر منها بكلمة «وصُلِبَ»، مُقحمة بين «وتألَّم وقُبِر»[٧٦].

ومع أنَّ النصَّ المختصر هو عمومًا عبارة عن مجموعات مُصنَّفة من شهادات العهدِ القديم، إلّا أنَّه يحتفظ مع ذلك في موضعَين، ببعض الجُمل التفسيريَّة التي تُقابِل ما في النصِّ المطوَّل.

المرَّة الأولى، في تفسير عبارة: «أب ضابط الكلّ، ما يُرى وما لا يُرى». إذ نجد بعدها مُباشرة هذا الشرح:

النصّ الطويل[٧٧]	النصّ المختصر[٧٨]
إنّه الأزليّ، ضابط كلِّ شيء وماسكُه، بقوَّته العلويَّة وتدابيره الربَّانيَّة...	المعنى: أنَّ ضابط الكلّ هو ماسِك الكلّ،
ضابطُ كلِّ مصنوعاته بعظمته، ومُدبِّرهم بعلوِّ كلمته، ما يُرى منهم من المحسوسات،	وضابِط المحسوسات والمعقولات، ما يُرى من المحسوسات،
وما لا يُرى من المعقولات.	وما لا يُرى من المعقولات النَّيِّر منظورة.

(٧٥) راجع عنه: MAIO A., *Catalogus Codicum Bibliothecæ Vaticanæ*, (Scriptorum Veterum nova collectio e Vaticanis Codicibus, IV/2), Roma, 1831, 297-299.

(٧٦) الڤاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨، ١٥٣و.

(٧٧) الڤاتيكانيّ - سباط ٧٠١، ١ظ-٢و.

(٧٨) الڤاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨، ١٥٠و.

والجديرُ بالذكر هُنا، أنَّ العبارة الأخيرة تُطابقُ بالحرف تقريبًا، تعبير ساويروس بن المقفَّع في تفسيره للأمانة، إذ يكتُب: «بعدَ أن اعترفَ المؤمن أنَّ واحدًا هو الإله، وأنَّه مُمسكٌ الكلّ، خالق السماء والأرض، **ما يُرى منها من المحسوسات، وما لا يُرى من المعقولات...**»[٧٩]

الموقع الثاني للتشابه بين النصَّين، نجدهُ في مَعرض الكلام على الصلب، حيث يستشهدِ الاثنان برواية نصب الحيَّة في البريَّة. وهذه مُقارنة بينهما:

النصّ الطويل[٨٠]	النصّ المختصر[٨١]
... كما قالَ موسى إنَّ الله أمرَهُ،	... وقال لبني إسرائيل، في الوقت الذي
	خرجت عليهم الحيَّات واستضرُّوا بها
لمَّا أكلَت الحيَّات بني إسرائيل من كثرتِها،	وأكلتهم الحيَّات فمات أكثرُهم،
قالَ لهُ: إصنع حيَّةً منَ نحاس،	فأمرَهُ الله أن يصنعَ حيَّةً من نحاس،
وعلِّقها على خشبة أمامهم،	ويعلِّقها أمامهم على عود طويل كمثل الصليب،
	وقالَ له: قلْ لبَني إسرائيل:
وكلُّ مَن أكله الحيَّة،	إنَّ كلَّ مَن أكله الحيَّة،
يرفع نظرَهُ إلى تلك الحيَّة النحاس،	يرفع نظرَهُ إلى تلك الحيَّة النحاس،
نيراً.	فإنَّه يبرى من سمِّ الأفاعي المهلكة.
عند ذلك تنبَّأ موسى قائلاً:	عند ذلك قال لهم موسى نبوَّة:
الحقَّ أقولُ لكم، إنَّكم ترون مُحييكم	أقولُ لكم، إنَّكم تنظرون إلى مُحييكم
معلَّقًا بين أعينكم ولا تؤمنون!	مصلوبًا على خشبة، ولا تؤمنوا به.

ويظهر جليًّا من مقارنة هذين المقطعَين، أنَّ النصَّ المختصر، وعلى عكس ما يُتوقَّع منه، ينزعُ نحو التفسير والتكرار، في حين يبدو الطويل أكثر اقتضابًا وتماسُكًا. ويبدو لنا بالنتيجة أنَّ افتراضَ كون النصِّ القصير مصدرًا للطويل ضعيفُ الاحتمال، وإلَّا فكيفَ نُفسِّر في هذه الحال، تخلِّيه مرَّتين عن ذكر الصليب الصريح، واكتفائه بعبارة أكثر عموميَّة، مع أنَّ الهدف من

(٧٩) ساويروس، تفسير، ٥٢٨.
(٨٠) الفاتيكانيّ - سباط ٧٠١، ١٠ظ.
(٨١) الفاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨، ١٥٤و.

الاستشهاد برواية الحيَّة النحاسيَّة هو البلوغ إلى مفهوم الصليب الذي ترمز إليه؟!

نكتفي بهذه المُلاحظات، ونعودُ للاهتمام في نبذتنا هذه بالنصّ الأطوَل، الذي يستحقّ وحدهُ لقَب «تفسير» الوارد في العُنوانَين، بالمعنى الدقيق للكلمة[٨٢]. ونبدأ بإيراد نصّ فقرات الأمانة موضوع الشَّرح:

نؤمنُ بإله واحد، آب ضابط الكلّ، خالِق السماء والأرض، ما يُرى وما لا يُرى. وبربٍّ واحد يسوع المسيح بن الله الوحيد، المولود من الآب قبل كلِّ الدُهور، نور من نور، إله حقّ من إله حقّ، مَولودٍ غير مخلوق، مساوي الآب في الجوهر، الذي من أجلنا نحن البشر ومن أجل خلاصنا، نزل من السماء، وتجسَّد من روح القدس ومن مريم العذرى، وصار إنسانًا، [وصُلِبَ من أجلِنا على عهدِ بِلاطس البنطيّ]، وتألَّم وقُبِرَ وقام في اليوم الثالث [كما في الكتب]، وصعِدَ إلى السماوات وجلسَ عن يمين الآب في العلاء، وأيضًا يأتي بمجده ليدين الأحياء والأموات الذي ليس لملكه فناء ولا انقضاء. ونؤمن بالروح القدس، الربِّ المحيي، المنبثق [من الآب]، نسجدُ لهُ ونمجِّده مع الآب والابن، الناطق بالأنبياء. [وبِبِيعَة واحدة جامعة رسوليَّة]. ونعترف بمعموديَّة واحدة لمغفرة الخطايا. ونترجَّى قيامة الموتى وحياة الدهر الآتي، آمين.

يتبعُ التفسير المنهجَ العامّ التالي: يوردُ الكاتب أوّلًا فقرة الأمانة، مَسبوقة بعبارة: «قالَ المؤمِن». ويذكرُ أوّلًا المصدر الكتابيّ الذي أخذت عنه التعابير المستعملة، مُردِّدًا عبارات مثل: «هذه الكلمة مأخوذة

(٨٢) بدون التقليل في ذلك من أهمِّيَّة التقليد الذي يمثِّلُ نوعًا أدبيًّا خاصًّا، يقومُ على تفسير الأمانة بالاعتماد حصرًا على الشهادات الكتابيَّة، وذلك بهدف دفاعيّ واضح، هو إظهار استناد مُجمل حقائق الإيمان المسيحيّ وتعابيره إلى الكتاب المُقدَّس، في عهده القديم بشكل خاصّ، عندما يتعلَّق الأمر بمُحيطٍ يهوديّ كما في النصّ القصير، أو في العهد الجديد دون سواه. كما نجدُ مثلًا في الفصل السابع من تفسير ساويرس ابن المُقفَّع: ساويرس، تفسير، ٥٠٦-٥٠٨. وفي الباب الثاني من موسوعة أبو البركات، الذي يستفيد فيه من كتاب ساويرس السابق: ابن كبر، مصباح الظُلمة، ٤٠-٤٨.

من...»، «أمّا قولهم فهو مأخوذ من...»، «وهذه اللفظة أخذها الآباء من...». والمصادر المذكورة، هي من العهد القديم حصرًا. بعد ذلك، نجدُ تفسيرًا مُقتضَبًا، لكنّه مُصاغٌ بعناية بارزة، ذا طابع تعليميّ، لكن بدون أن يخلو الأمر من بعض العبارات الجداليّة. نقرأ على سبيل المثال، في تفسير الفقرة الثالثة: «فمَن زعمَ أنَّ المسيح كلمة الله مخلوقٌ، ونسب تلك الكلمة الخالقة للعُبوديَّة، فإنَّ ذلك لا عقلَ لهُ ولا معرفة بالله، ولن يرى وجه الله، ولا لهُ دُنيا ولا آخرة، ويخلدهُ الله في الجحيم إلى أبدِ الآبدين»[٨٣]. وفي تفسير الفقرة الرابعة: «وكلُّ مَن لا يؤمنُ بذلك النور أنَّه من الله، سلكَ في الظلمة كلَّ أيّام حياته، ولا يُشاهِدِ الحقَّ لا دنيا ولا آخرة، لأنَّ نور الله لم يُضئ في عقله»[٨٤].

تجدر الإشارة إلى أنّه، اعتبارًا من الفقرة الثامنة، يبدأ التفسير بترداد عبارة: «اعلَم يا بنيّ»، أو «اعلَم» لوحدها، فاصلة بين الآية المُشار إليها كمصدَر، وبين المقطع التفسيريّ الذي يليها.

يستعين التفسير على وجه العموم بمجموعة من «الشهادات» الداعمة المنتقاة من الكتاب المقدَّس أو غيره من المصادر. إذ نجد من بينها خمس آيات قرآنيّة[٨٥]، وسلسلة من ثمانية أقوال لحكماء اليونانيّين تتكلّم بمعنى أو بآخر على ظهور الله في العالَم[٨٦].

---

(٨٣) الفاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨، ٣و-٣ظ؛ المجدلوس، تفسير، ١١.
(٨٤) الفاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨، ٥ و؛ المجدلوس، تفسير، ١٣-١٤.
(٨٥) هي بحسب ترتيب ورودها في النصّ: القيامة (٧٥) ٢٣؛ النور (٢٤) ٣٥؛ النساء (٤) ١٧١؛ التحريم (٦٦) ١٢؛ النساء (٤) ١٥٨. الفاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨، ٤ظ، ٧ظ، ١٤و. والمجدلوس، تفسير، ١٣؛ ١٤؛ ١٨؛ ٢٩. ونجدُ النصَّ القرآنيّ مذكورًا بشكل سليم وكامل في الشهادة الرابعة فقط. فيما لا يتعدّى الأمرُ في المرّات الباقية، ذكرَ بضع كلمات من الآية، أو مُجرَّد الإحالة عليها. ويُسمَّى القرآن في الحالات جميعًا: «كتاب الحُنفاء».
(٨٦) لدينا شهادتان من هرمس الحكيم، من كتابه في علم التنجيم المعروف بكتاب التسعة الأحجار. وواحدة من أفلاطون في كتاب الأسرار. ثمَّ من بواتيون الحكيم، وأغسطوس الحكيم في علم التنجيم. وثلاث شهادات من أرسطاطاليس، في كتابه «العلوم العلويّة»، ورسالته إلى الإسكندر، و«كتابه المسمّى بكتاب=

ملاحظات ختاميّة

بعد هذا الاستعراض السريع، لمُجملِ تفاسير الأمانة التي وصلتنا عبر التقليد العربيّ، يُمكننا أن نُبدي المُلاحظات التالية:

١) يتشابه عُنوانُ تفاسير الأمانة في الانتساب إلى الآباء «الثلاثمائة والثمانية عشر» المُجتمعين في نيقية[٨٧]. وهذه النسبة قديمة في التقليد الكنسيّ، إذ نُصادفها في إحدى رسائل القدّيس أثناسيوس التي ترجع إلى سنة ٣٦٩م[٨٨]. من جهة ثانية، تتّفق التفاسير العربيّة في خلُوّها من الطابع التعليميّ أو الوعظيّ المُباشَر الذي تشتركُ فيه الشروح الآبائيّة. الأمر الذي يجعلُ من تفسير الأمانة غايةً في حدِّ ذاتها، تتمتّعُ بإطارها الأدبيّ الخاصّ، وبمنهج تفسيريّ واضح، يرتكزُ بثبات على نصِّ الأمانة ذاته. أي من دونَ أن ترتبط، كما هو الحال في التراث الآبائيّ، ببرنامج تهيئة المعموديّة، الذي يحوي تفسيرًا للأمانة إلى جانب تفاسير أُخرى (للأبانا وللأسرار خصوصًا)، تهدِفُ جميعها إلى تحقيق التكوين الإيمانيّ والكنسيّ الضروريّين للمُرشَّحِينَ للعماد.

=الكنوز».. الفاتيكانيّ - عربيّ ١٥٨، ٨و-ظ. (المجدلوس، تفسير، ١٩-٢٠). وتختلف هذه السلسلة كليًّا، عن الشهادات المشابهة التي نجدها في «شرح الأمانة»: حلب - سباط ١١٢٩، ٦٥ظ؛ أو في كتاب المجدَل: الفاتيكانيّ - عربيّ ١٠٨، ٥٣و-٥٤و. راجع عن هذه «النبوّات» الحكميّة: GRAF, *GCAL* 1, 483-486.

(٨٧) عنوان تفسير ثاوذوروس المصّيصيّ، بحسب النسخة السريانيّة التي لدينا على الأقلّ هو: «شرحُ أمانة الثلاثمائة والثمانية عشر» ([illegible]) Théodore, *Homélies*, 2. وفي مطلع إحدى مخطوطات تفسير ساويروس ابن المُقفَّع: «تفسير الأمانة المقدّسة التي رتّبها الثلاثمائة وثمانية عشر أسقفًا». كذلك نجدُ في عنوان التفسير المنسوب إلى إيليّا النصيبيّ: «كتابُ تفسير الأمانة الكبيرة التي أجمعَ على عقدها الثلثمائة والثمانية عشر أبًا..» إيليّا، تفسير، ١٢٠. أمّا ناسخ تفسير أبي المجد فيكتُب: «تفسيرُ الأمانة الأرثوذكسيّة التي وضعها الآباء الروحانيّون بنعمَة الروح القدُس الثلثمائة وثمانية عشر». المجدلوس، تفسير، ٦.

(٨٨) راجع: DOSSETTI, *Simbolo*, 35. وليس للعدد ٣١٨ كما يبدو إلّا قيمة رمزيّة، ولعلّه مُستوحى من عدد عبيد إبراهيم الأمناء (تك ١٤/١٤). أنظُر مُختصرًا عن مناقشة هذا الموضوع مع المراجع الأساسيّة في: BOULARAND E., *L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée*, 2° partie, Paris, éd. Letouzey & Ané, 1972, 202-207.

٢) يتميَّزُ اثنان من هذه التفاسير بطابع خاصّ يختلف به عن الآخرين. فتفسير ابن المقفَّع يشكِّل نوعًا من البحث المنهجيّ الذي يهتمُّ بشكل خاصّ بتقديم كافَّة المعلومات التاريخيَّة والتفسيريَّة المتعلِّقة بتكوُّن نصّ الأمانة ويُقارن بين الاختلافات القائمة في طريقة تلاوتها عند المذاهب المسيحيَّة. أمَّا «شرحُ الأمانة»، فإلى جانب اتِّساع مساحة نصِّه بما يفوقُ بدرجة كبيرة سائر النصوص(٨٩)، يتميَّز عن سواه من التفاسير التي عرضناها بأنَّه ينتمي إلى النوع «الموسوعيّ»، الذي يحاول أن يضمَّ مجموع المواضيع التي تهمُّ القارئ في مجالٍ مُعيَّن، مُستقيًا مادَّته ومعلوماته من شتَّى المصادر المُمكنة، ومُصنِّفًا إيَّاها بحسَب نظام تنسيقيّ مُحدَّد، يجعلها في مُتناوَل الاستعمال والذاكرة. وهو ينسجمُ بذلك إلى حدٍّ كبير مع الاتِّجاه السائد في عصره، في إطار الإنتاج الأدبيّ الرائج في الكنيسة النسطوريَّة على الأقلّ. فإنَّ مُفسِّرنا يتَّخذُ في الواقع نصَّ الأمانة، موزَّعًا إلى فقرات وعبارات مُحدَّدة، كهيكليَّة يبني عليها مجموعهُ اللاهوتيّ(٩٠)، الذي يستقي عناصره من مصادر عديدة، مُجتهدًا أن يجعله حاويًا أهمَّ المواضيع والقضايا اللاهوتيَّة المُفيدة للمسيحيّ. ومن الطبيعيّ أن يؤدّي نصُّ الأمانة دوره «الهيكليّ» هذا على أكمل وجه، باعتباره الخلاصة الأساسيَّة والرسميَّة، التي تتضمَّن ذكرًا أو مدخلًا لكافَّة أركان الإيمان من دون استثناء.

٣) لا نجد ذكرًا واضحًا في التفاسير المتأخِّرة يدلُّ على معرفة

---

(٨٩) تفسير ثاوذوروس المصّيصيّ، وهو أكثر النصوص الآبائيَّة امتدادًا، لا يُغطِّي في الواقع أكثر من ١٤١ صفحة مخطوطة. وكذلك تفسيرُ ساويروس ابن المُقفَّع، الأقدم بين التفاسير العربيَّة، لا يتجاوز عدد صفحاته الثمانين. أمَّا نصُّنا فهو يُغطِّي أكثر من ٤٠٠ صفحة مخطوطة، ليكون بذلك التفسير الأكبر حجمًا بين جميع التفاسير القديمة التي تناولها بحثنا.

(٩٠) يكفي أن نذكرَ هنا المثلَين الأكبر أهمّيَّة في عهده، وهُما كتاب المجدَل، الذي يتَّخذ من رمز البرج هيكليَّةً يُرتِّبُ بموجبها مجموع المعارف المسيحيَّة المتوفِّرة في ذلك الوقت، أو كتاب أصول الدين لإيليّا الجاثليق، الذي يقوم بالمهمَّة ذاتها مصنِّفًا موادّه في اثنين وعشرين بابًا. راجع عنهما: أبونا، أدب اللغة الآراميَّة، ٤١٢-٤١٤ و٣٧٨-٣٨٠.

بالتفاسير السابقة لها، لكن يبدو أنَّ التفاسير التي تنتمي إلى تقليد كنسيّ مشترك تربط بينها صلة ما. فتفسير أبي المجد في نسختيه ينمُّ كما رأينا على معرفة تفسير ساويروس، ولعلَّه في نهاية الأمر استيحاء من الباب السابع في كتاب ابن المقفَّع وتطوير لمحتواه.

أمَّا في شرح الأمانة فنجد ملامح عديدة مشتركة مع تفسير الأمانة الكبيرة المنسوب إلى إيليّا النصيبيّ. ويُمكنُ إجمالُ ذلك بثلاث أمور أساسيَّة: أوّلها صيغة الأمانة وتقسيم فقراتها، وهي تتشابهُ في الجزء الأكبر منها بين النصَّين. لكنَّ هذا التشابُه لا ينفي الاختلافات الهامَّة، في المفردات على وجه الخصوص. ثمَّ منهَج التفسير وعباراته التقنيَّة، فالاثنان ينطلقان من فقرات الأمانة العربيَّة، التي يُشارُ إليها بصفة «التفسير»، نحو شرح تفصيليّ يُسمَّى «تأويلًا»، ويتَّخذ من كلِّ كلمة من كلمات الأمانة تقريبًا، مسبوقةً بعبارة: «وقولهم...»، موضوعًا لتفسير يتفاوت امتدادُه بحسب الموضوع المرتبط بها. وأخيرًا، وجود بعض النصوص المُشترَكة، التي قمنا بالمقارنة في ما بينها بشكلٍ دقيق، وتوصَّلنا إلى ترجيح استفادة مؤلِّف شرح الأمانة من نصِّ التفسير، أو استنادهما إلى مصدر ثالث مشترك.

ابن كبَر، مصباح الظلمة = شمسُ الرئاسة أبو البركات ابن كبَر (٧٢٤هـ/١٣٢٤م)، **مصباح الظلمة في إيضاح الخدمة**، الجزء الأوّل (الأبواب ١-١٢)، [إعداد: سمير خليل]، القاهرة، مكتبة الكاروز، ١٩٧١.

أبونا، أدب اللغة الآراميّة = ألبير أبونا، **أدب اللغة الآراميّة**، بيروت، دار المشرق، ١٩٩٦، ط ٢.

• **إيليّا، تفسير** = إيليّا النصيبيّ، **تفسير الأمانة الكبيرة**، مخطوط ڤاتيكانيّ - عربيّ ١٤٣، ١٢٧و-١٤٨ظ ونيوفيطي ٥٢، ٧١-٨٣ظ. نشر جزءًا منه: القس ع.ك ديلّي، النجم ١٤ (١٩٥٤) ٦٨-٧٢+١٢٠-١٢٤+١٦١-١٦٦.

إيليّا، المجلس الأوّل = إيليّا النصيبيّ، **المجلس الأوّل**، نشره: SAMIR K., «Entretien d'Élie de Nisibe avec le vizir Ibn 'Ali al-Magribi sur l'Unité et la Trinité», *Islamochristiana* 5 (1979) 31-117.

ساويروس، تفسير = ساويروس ابن المقفّع، **تفسير الأمانة**، نُشرَ بعنوان: Sévère Ibn-al-Moqaffa' évêque d'Aschmounain, *Histoire des Conciles* (second livre), éd. L. Leroy, *PO* VI/4 (1911) 465-600.

ساويروس، المجامع = ساويروس ابن المقفّع، **كتاب المجامع**، نُشِر بعنوان: Sévère Ibn-al-Moqaffa' évêque d'Aschmounain, *Réfutation de Sa'îd Ibn-Batriq* (Le livre des Conciles), éd. P. Chébli, *PO* III/2 (1905) 121-242.

ساويروس، مصباح = ساويروس ابن المقفّع، **مصباح العقل**. تحقيق: سمير خليل، «التراث العربيّ المسيحيّ، ١»، القاهرة، ١٩٧٨.

المجدلوس، تفسير = المجدلوس، **تفسير الأمانة الأرثوذكسيّة**،

نشره قسطنطين الباشا بعنوان: تفسير قانون الإيمان لآباء المجمع النيقاويّ، مُستلّ من ٣٥ ص عن الرسالة المخلّصيّة (١٩٤٠).

مصري، صيغة عربيّة = بيير مصري، صيغة عربيّة قديمة لقانون الإيمان يتناقلها المؤلّفون المسلمون بين القرن ٩ و١٣م، في: Islamochristiana *20 (1994) 1-26.*

Bibliographie 1 = «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien (VIIe-Xe siècle)», établie par: R. Caspar, A. Charfi, M. de Epalza, A.-T. & P. Khoury, in *Islamochristiana* 1 (1975) 125-181.

Bibliographie 3 = «Bibliographie du dialogue islamo-chrétien (XIe-XIIe siècle)», établie par: R. Caspar, A. Charfi et K. Samir, in *Islamochristiana* 3 (1977) 255-286.

DOSSETTI, *Simbolo* = DOSSETTI G. L., *Il Simbolo di Nicea e di Costantinopli*, Edizione critica, Roma, Herder, 1967.

DPAC = *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3v., Roma, 1 (1983), 2 (1984), 3 (1988).

DS = *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique*, Paris, 1933s.

EI 2 = *Encyclopédie de l'Islam: Nouvelle Édition*, Leiden-Paris, 1 (1960), 2 (1965), 3 (1971), 4 (1978), 5 (1986), 6 (1991).

GRAF, GCAL = GRAF G., *Geschichte der christichen arabischen Literatur*, (Studi et Testi, 118, 133, 146, 147 et 172) Città del Vaticano, 1 (1944), 2 (1947), 3 (1949), 4 (1951), 5 (1953).

MUSJ = *Mélanges de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth.*

NASRALLAH, *Histoire* = NASRALLAH J., *Histoire du mouvement littéraire dans l'Église Melchite du V° au XX° siècle*, Louvain-Paris, Peeters & chez l'auteur. *II, 2 (750-X°s.)* 1988; *III, 1 (969-1250)* 1983; *III, 2 (1250-1516)* 1981; *IV, 1 (1516-1724)* 1979; *IV, 2 (1724-1800)* 1989.

OCP = *Orientalia Cristiana Periodica* Roma.

Patrologia II = QUASTEN J., *Patrologia II: I Padri greci dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Torino, Marietti, 1980.

PG = *Patrologia Græca* (J.-P. Migne), Paris, 1857-1866.

PO = *Patrologia Orientalis*, Paris, 1903s.

SBATH, *Bibliothèque* = SBATH P., *Bibliothèque de manuscrits Paul Sbath*, Cairo, tomes 1 (1928), 2 (1932), 3 (1934).

SBATH, *Fihris* = SBATH P., *Al-Fihris: catalogue de manuscrits arabes*, Le Caire, tomes: 1 (1938), 2-3 (1939), sup. (1940).

Théodore, *Homélies* = Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques*, éd. R. Tonneau & R. Devreesse, (Studi e Testi, 145) Città del Vaticano, 1949.

صدر عن دار المشرق















التلمود وأدب المعلّمين

الخوري بولس الفغالي*

يُدعى الشعب اليهوديّ، شأنه شأن الشعب المسيحيّ، أهل الكتاب. لقد استُودِعَ التوراة في المعنى الواسع، أي العهد القديم بأجزائه الثلاثة: أسفار موسى الخمسة، الأنبياء، سائر الكتب. وهم يقرأون هذا الكتاب المقدّس في اللغة العبريّة. ولكن لا يكفي أن نعرف التوراة لنفهم الشعب اليهوديّ. فهذه التوراة التي تشكّل الشريعة المكتوبة، تجد ما يقابلها في الشريعة الشفهيّة أي التلمود. فإذا كانت الحياة اليوميّة لدى اليهوديّ المتديّن تتّصف بممارسة الوصايا الستمئة وثلاث عشرة التي نجدها في البنتاتوكس أو الأسفار الخمسة، فهو لا يستطيع ذلك إلّا بفعل الشروح التي يقدّمها شرّاح التلمود. وهكذا نستطيع أن نصف الشعب اليهوديّ بأنّه شعب التعليم والتلمذة (من هنا التلمود)، شعب التقليد والسنّة. هذا لا يعني أنّنا ننتقص من قيمة كتاب العهد القديم، بل نحن لا ننسى أنّ الشريعة المكتوبة لا يمكن أن تُطبَّق أو تفهم بدون الشريعة الشفهيّة.

من أجل ذلك، نحاول أن نتعرّف إلى التلمود. نعود إلى جذور التقليد الشفهيّ قبل أن يتدوّن في المِشْناة(١). ونلتقي بعض المعلّمين قبل أن نعود إلى التلمود بشكل حصريّ ونتوقّف عند علاقته بالمسيحيّة.

(*) باحث في الكتاب المقدّس.

(١) أطلب، في شرحها، أسفل الصفحة التالية.

١ - جذور التقليد الشفهيّ

ينطلق التقليد كلّه من تأويل المعلّمين الذي يصل بالمؤمن إلى ما يستطيع أن يطبّقه في الحياة اليوميّة. ونحن نأخذ مثالًا على ذلك يرتبط بصلاة «شماع» أي اسمع يا إسرائيل، الربّ إلهنا هو الربّ الواحد. هذه الصلاة التي يتلوها المؤمن صباحًا ومساءً وقد تألّفت من خر ١٣: ١-١٠، ١١-١٦؛ تث ٦: ٤-٩؛ ١١: ١٣-٢١، تورد ما يلي: «ولتكن هذه الكلمات التي آمرك بها اليوم في قلبك... إجعلها وشمًا على يدك وعصائب بين عينيك» (تث ٦: ٦-٨). ما هي هذه العصائب؟ هي تدلّ، في تقليد الرابينيّين أو المعلّمين، إلى «تِفِليم» وهي علب صغيرة من الجلد الأسود تتضمّن نصّ «شماع» مدوّنًا على الرقّ، فيحملها اليهوديّ في صلاته الصباحيّة والمسائيّة. هناك عصائب تُوضع على الذراع، وأخرى على الجبين. لولا التقليد الشفهيّ، لما استطاع المؤمن أن يطبّق هذه الكلمة على نفسه. هذا ما نقرأه عنه في إنجيل متّى (٢٣: ٥-٦) حيثُ ذُكِرُ الفرّيسيّين في بعض من ممارساتهم: «يجعلون عصائبهم عريضة على جباههم وسواعدهم، ويطوّلون أطراف ثيابهم، ويحبّون مقاعد الشرف في الولائم ومكان الصدارة في المجامع».

أ - المشناة والغمارة

إنّ التقليد الشفهيّ الذي اتّخذ اسم التلمود بشكل عامّ، يتألّف من قسمين متمايزين: المشناة والغمارة (أو: الجمارة). يرتبط القسم بالقسم الآخر رباطًا وثيقًا، ولكنّهما يختلفان في نقاط عديدة. دوِّن الأوّل في العبريّة، والثاني في الآراميّة. جُمعت المشناة في القرن الثاني ب.م.، أمّا نهاية الغمارة ففي نهاية القرن السابع.

أوّلًا: المشناة

المشناة تعني في الأصل التكرار (راجع ثنى في العربيّة والثنيّ أي الأمر الذي يعاد مرّتين). كما تعني في لغة القرن الثاني ب.م.، تعليم

الحقوق الشفهيّ. هذا التعليم كان يُعطي في «تكرار» المبادئ القانونيّة وتطبيقاتها المختلفة من أجل إدخالها في عقول التلاميذ. وتعني المشناة أيضًا المادّة «المكرّرة» أي التي انتقلت انتقالًا شفهيًّا كبند تعليميّ خاصّ بمعلّم من المعلّمين أو كجسم من الشرائع غير المكتوبة. في هذا المجال، تقابل المشناة «المقرا» (المقروء) أي ما يُقرأ قراءة، فنجده شرائع في الكتاب المقدّس. وفي النهاية، المشناة هي مجموعة تضمّ جميع القرارات السلوكيّة (هلكه، من هلك أي سلك في العبريّة) التي تفرض نفسها على كلّ يهوديّ متديّن، فتشكّل نواة التلمود، تلمود أورشليم وتلمود بابل. هذه القراءات التي تترك جانبًا العدد الكبير من جدالات المعلّمين وبراهينهم، انتقلت بشكل شفهيّ من المعلّم إلى التلميذ قبل أن يدوّنها رابي يهود هاناسي، أي المعلّم يهودا الأمير، أو البطريرك يهودا الأوّل، حوالى سنة ٢٠٠.

كيف تكوّنت المشناة؟ نستطيع القول إنّها نتيجة نشاط قانونيّ قام به المعلّمون اليهود منذ القرن الثاني ق.م. فكما كانت شريعةٌ ثانية على مستوى الكتاب المقدّس، حين انتقل العبرانيّون من عالم البدو إلى عالم الحضر، كذلك جاءت شرائع المشناة تواجه ظروفًا جديدة. فهذه الظروف فرضت شرحًا جديدًا وتفاصيل دقيقة تُكيّف شريعة موسى التي لا يمكن أن تبدّل، وتطبّقها على طرق من الحياة جديدة. بدأ العملَ في هذا المجال الكتبةُ (سفريم، من سفر الكتاب في العربيّة) ومعلّمو الشريعة، فكوّنوا فئتين: فئة تقدّم تفسيرًا واسعًا للشريعة، وقد ارتبطت بالصادوقيّين، وفئة تقدّم تفسيرًا ضيّقًا فتحاول أن تلغي كلّ خطر في تجاوز الشريعة، وتدخل فرائض جديدة. هذه الفئة الثانية ترتبط بالفرّيسيّين الذين أرادوا الانفصال عن الشعب الجاهل، فجعلوا من تفاسيرهم للتوراة والفرائض المضافة شريعة على غرار شريعة موسى، وسهروا على نقل تراث الآباء نقلًا تامًّا.

بعد دمار أورشليم سنة ٧٠ ب.م. زال الصادوقيّون من الوجود، كما زالت فئات أخرى مثل الكهنة، فصار الفرّيسيّون المعلّمين الذين لا ينازعهم أحد هذه المهمّة في العالم اليهوديّ. وهكذا حلّ محلّ معلّمي

الشريعة، الرّدادون (أو: تنائيم) الذين علّموا بشكل خاصّ في الجليل، في مدرسة صفوريّة ومدرسة طبريّة، فدُوّنت تعاليمهم في المشناة. وما نجده الآن بين أيدينا، هو عمل أربعة أجيال من الرّدادين. هناك أوّلًا نواة قديمة تذهب بعيدًا في الزمن. في الجيل الثاني (١٠٠-١٣٠) نجد رابي (المعلّم) عقيبة، رابي مئير، رابي يهودا... وأضاف الجيل الثالث (١٣٠-١٦٠) موادّ جديدة. وفي الجيل الرابع، أعطى رابي يهودا هاناسي الشكل الرسميّ للمشناة فصارت قاعدة ترتكز عليها السلوكيّات في العالم اليهوديّ.

جاءت المشناة في ستّة نظم أو أقسام (سدريم)، وفي ستّين مقالًا (في النسخات المطبوعة نجد ٦٣ مقالًا)، وفي خمسمئة وثلاثة وعشرين فصلًا (أو: ٥٢٤ أو ٥٢٥ بحسب عدّ آخر). تتحدّث النظم عن ثمار الحقول (زرعيم، الزراعة والعشور)، عن الزمن المحدّد (موعد، السبت والأعياد) عن النساء (نشيم، الزواج والطلاق)، عن الأضرار (نزيقيم، الحقّ القانونيّ والجزئيّ)، عن المقدّسات (قدشيم، الذبائح وشعائر العبادة)، عن الطهارة (طهوروت، الطاهر والنجس).

ثانيًا: الغمارة

أنهى يهودا هاناسي تدوين المشناة فصار النصُّ الذي قدّمه أساسَ درس الشريعة في جميع أكاديميّات فلسطين وبابلونية. حاول المعلّمون أن يفهموا الطريق الذي أتاحت وضع السلوكيّات في قانون، وبحثوا عن الأركان البيبليّة المستعملة، كما عن مؤلّفي مختلف النصوص. بدأ هذا العمل في بداية القرن الثالث ق.م. وتمّ في القرن السادس، كما كان له امتداد في القرن السابع.

مَن قام بهذا العمل؟ القوّالون (أموراثيم، مِن أمر في السريانيّة، قال). كانوا خطباء ومفسّرين. هم حكماء أقاموا في بابلونية كما في فلسطين. ظلّوا ناشطين حتّى تدوين تلمود بابل بشكل نهائيّ، حوالى سنة ٥٠٠. إنّ جدالات هؤلاء الحكماء التي امتدّت على ثمانية أجيال في

بابلونية وخمسة في فلسطين، كوّنت الجزء الأكبر من تلموديّ فلسطين وبابل والمدراش (درس وتأمّل) الإخباريّ. كانوا يوردون نصّ المشناة، ثمّ يطرحون السؤال: من أين نعرف ذلك؟ أي على أيّ آية يتأسّس هذا القرار السلوكيّ أو على أيّ مبدأ من مبادئ الشريعة؟

تنطلق الغمارة من المشناة. هذا يعني أنّ الشرائع التي تقدّمها لا تحمل الثقل الذي تحمله شرائع المشناة. ولكنّها تتفوّق عمّا جاء بعدها. ولكن ما هي الغمارة؟ تعود اللفظة إلى «غمر» الآراميّة التي تعني أنهى، أتمّ، أكمل. وهكذا تمّ في الغمارة ما تعلّمه التلميذ من التقليد.

ينقسم نصّ الغمارة إلى وحدات تتبع المشناة فتحلّل نصوصها تحليلًا أدبيًّا، ثمّ تقابلها مع نصوص مشابهة ترد في مراجع أخرى هي «بارايتا» أو التعليم البراني، أو الذي يرد خارج المشناة. وما انحصرت جدالات الغمارة بمضمون المشناة وأسلوبها، بل امتدّت إلى مسائل نظريّة حول الذبائح والهيكل. وهي ما انحصرت أيضًا في مسائل تشريعيّة، بل حاولت أن تدرس (مدراش) النصّ البيبليّ، ولا سيّما في وجهاته الإخباريّة المتعلّقة بالأشخاص والأحداث. وفي النهاية، وصلت إلى مبدأ شريعة جديد مع قرار قانونيّ نهائيّ.

نشير هنا إلى وجود نسختين للغمارة. واحدة ترتبط بتلمود أورشليم، وأخرى ترتبط بتلمود بابل. أمّا غمارة تلمود أورشليم فقد دوّنت في الآراميّة الغربيّة بشكلها الجليليّ. وغمارة تلمود أورشليم دوّنت في الآراميّة الشرقيّة. ثلثها يتعلّق بالسلوكيّات والثلثان الباقيان بموادّ مدراشيّة وإخباريّة.

ب - مدارس التفسير

أعطي الوحي كلّه في التوراة، وجاء أدب المعلّمين يحلّله. هذا ما يُسمّى المِدْراش الذي هو الدرس والبحث والتأمّل (درش في العبريّة). إنّ الفعل العبريّ يشير دومًا إلى الله. ونحن نقرأ في مز ٣٤: ٥: «طلبتُ (بحثت من) الربّ فاستجاب لي». وفي أي ٥: ٨: «أنا طلبتُ الله». ونقرأ

في ابن سيراخ (٥١ : ٢٣): «إقتربوا أيّها الجهّال، وتعالوا لتقيموا في بيت التعليم»، بيت «هـ مدرش» أو بيت الدرس والمدرسة. وبعد ذلك، سيعني فعل «درش» فسّر النصّ الكتابيّ.

وهكذا فالمدراش يعني التأويل الكتابيّ. هناك المدراش السلوكيّ (هلكه) الذي يوضح القواعد القانونيّة في التوراة، والمدراش الإخباريّ (ها غاده) الذي يشرح النصّ البيبليّ شرحًا استعاريًّا ليستخلص ما يتضمّنه هذا على المستوى الخلقيّ.

أوّلًا: قواعد التفسير

يروي تلمود بابل وتوسفتا (إضافة، وهو كتاب يبدو منظّمًا مثل المشناة) أنّ هلّال وُلد في بابلونية. وورد في شأنه الحدث التالي: «وهذه القاعدة كانت مجهولة لدى أبناء باتير. في سنة من السنوات، وقعت عشيّة الفصح يومَ سبت. ولمّا نسوا القاعدة، ما عادوا يعرفون إن كانت ذبيحة الفصح تغلب السبت فتُقدَّم. تساءل أبناء باتير إذًا إن كان هناك مَن يعرف هل تقدَّم الذبيحة أم لا. فأجابوهم: «هناك شخص وصل توًّا من بابل. درس لدى شمعيا وأبطاليون، وهما حجّتان في عصره. هو وحده يستطيع أن يقول إن كانت ذبيحة الفصح تتفوّق أم لا على السبت». فأرسل أبناء باتير مَن يبحث عن هلال ويطرح عليه هذا السؤال.

«فقدّم هلّال جوابًا برّر فيه بالتفصيل أسلوب تفسير التوراة». وينتهي الحادث كما يلي: «ومع أنّ هلال ظلّ يقدّم لأبناء باتير تعليمه طوال النهار، بيّنوا أنّهم يعارضون تعليمه. ولكن حين حلف لهم بأنّه ينقل إليهم بالحقيقة تعليم شمعيا وأبطاليون، قاموا وسمّوه رئيسهم» (تلمود أورشليم، الفصح، ٦ : ١).

فهلّال هذا عُرف بسبعة مبادئ للتفسير. الأوّل هو بالأحرى برهان منطقيّ يوازي بين شريعتين، ويُبرز الشريعة الضيّقة. نقرأها في إر ١٢ : ٥: «تجري مع المشاة فتتعب، فكيف تسابق الأفراس»؟ والثاني، تحليل جذور الكلمات. ينطلق التفسير من كلمة أو عبارة نقرأها في سياق آخر.

الثالث، ننطلق من مجموعة حالات، ونستنتج القاعدة بالقياس. الرابع، نقابل بين آيتين في الكتاب المقدّس. الخامس، هناك الحالات الخاصّة والحالات العامّة. السادس، شرح آية بمقطع مشابه. السابع، شرح النصّ بسياقه. مثلًا، يقول خر ٢٠: ١٥: لا تسرق. تقودنا القراءة العاديّة إلى الحديث عن سرقة خيرات ماديّة. ولكنّ السياق يجعلنا نفهم أنّنا أمام سرقة إنسان من أجل بيعه. جاءت قواعد هلال أساسًا لكلّ تفسير يهوديّ، فأخذ بها جميعُ المعلّمين. ولكن أضاف ناحُوم الغمزاوي، وهو روّاد من الجيل الأوّل (نهاية القرن الأوّل ب.م.)، قاعدة التوسيع والتضييق. مثلًا، نقرأ في تك ١: ١: «في البدء خلق الله (إت) السماء و(إت) الأرض». معنى «إت» هو معنى توسيعيّ. حين خلق الله السماء خلق معها الكائنات السماويّة. وحين خلق الأرض، خلق معها الأشجار والنبات.

وانطلق رابّي إسماعيل من الثابتة التالية: «تتكلّم التوراة لغة البشر». وقدّم ثلاث عشرة قاعدة دخلت في صلاة الصبح لدى اليهود المتديّنين. وأخيرًا، هناك قواعد أليعازر بن يوسي الجليليّ (عاش حوالى سنة ١٥٠)، وقد اشتهر في المدراش الإخباريّ، فقال فيه تلمود بابل: «حين تدرك في «هاغاده» أقوال رابي أليعازر بن يوسي الجليليّ، لتأخذ أذنك شكل قمع» (مقال المحلّلات ٨ ب). هكذا لا تُضيّع شيئًا ممّا يُصبّ في أذنك.

ثانيًا: كتب التفسير

هناك أوّلًا الدروس السلوكيّة (هَلَكَه). وأوّلها «ملكتا» (نهج، قاعدة) رابي اسماعيل التي تتوقّف عند خر ١٢-٢٣، ٣١، وتجعل النصّ في تسعة مقالات. ثمّ نجد «سفرا» أي الكتاب الكتاب. هو سفر اللاويّين الذي هو نقطة انطلاق التعليم التقليديّ. نحن في الواقع أمام تفسير سلوكيّ كامل لسفر اللاويّين كما يُقرأ في ليتورجية يوم السبت. ونشير أيضًا إلى تفسير سفر العدد، وتفسير سفر التثنية، وكلاهما يهتمّان أوّل ما يهتمّان بتبرير السلوكيّات على أساس النصّ البيبليّ. ولكن هذا لا ينفي وجود توسّعات إخباريّة في مثل هذه الكتب.

وهناك ثانيًا الدروس الإخبارية (هاغاده). نحن أمام تفسير وتأويل لأسفار البيبليا، أمام مجموعة عظات تعليمية قالها هذا الرابي (المعلّم) أو ذاك يوم السبت. أمّا أقدم مدراش تأويليّ، فهو تفسير سفر التكوين (تكوين ربا) الذي يستعمل في ما يستعمل الترجوم (تفسير حرّ للنصّ الكتابيّ في اللغة الآراميّة). ويتضمَّن تفسير سفر الخروج شرحًا تأويليًّا للفصول الأولى، ثمّ سلسلة من العظات. ويتضمَّن مدراش اللاويّين سبعًا وثلاثين عظة على نصوص تُقرأ في السنة الليتورجيّة. ويتألّف تفسير العدد من توسّعات إخباريّة وعظات. وكذا نقول عن تفسير التثنية (تثنية ربا). وهناك مواعظ تتعلّق بيوم السبت والأعياد.

٢ - المعلّمون في التلمود

يستحيل علينا في هذا المقال أن نهتمّ بكلّ المعلّمين (الرابينيّين) الواردة أسماؤهم في التلمود. هي لائحة طويلة. ومعلوماتنا ضئيلة عن عدد كبير منهم. لهذا سنكتفي بأربعة: هلّال وشمّاي، ثمّ يوحنّان بن زكّاي ورابّي عَقيبه.

أ - هلّال وشمّاي

إذا كان أدب المعلّمين صدى لآراء مختلفة، فالتعارض بين مدرسة هلّال ومدرسة شمّاي قد طَبَعَ بطابعه الحضارة اليهوديّة. وهذا ما دفع التلمود البابليّ لأن يقول: «حين نما عدد تلاميذ شمّاي وهلّال، الذين لم يستفيدوا بما فيه الكفاية من تعاليم معلّمَيْهم (هذين)، تكاثرت الاختلافات في الرأي، في إسرائيل، فظنّ الناس أنّ هناك توراتين لا توراة واحدة» (سنهدرين ٨٨ ب).

بحسب المشناة (مقال الآباء، ١: ١-٢) تمّ انتقال التوراة الشفهيّة بفضل سلسلة تقليديّة من خمسة أزواج من المعلّمين، بدوا على مثال هلّال وشمّاي.

فإن كنّا لا نكاد نعرف شيئًا عن حياة شمّاي، إلّا أنّ المعلومات

السيرويّة وافرة في ما يتعلّق برابي هلّال. عاش الاثنان في حقبة مفصليّة بالنسبة إلى العالم اليهوديّ، في فلسطين، في زمن هيرودس الأكبر (٣٧-٤ ق.م.). تجاه هذا الملك المستبدّ والدمويّ، تساءل عدد من اليهود عن السلوك الذي يجب أن يسلكوه تجاه السلطة السياسيّة. أخذت مدرسة شمّاي باختيار المقاومة والسلاح ضدّ رومة. أمّا تلاميذ هلّال فاختاروا الموقف المسالم إلى آخر حدود المسالمة.

إعتبر التقليد هلّال من نسل داود. جاء من بابلونية، ودرس لدى شَمَعْيا وأبطاليون. وبما أنّه كان وحده مَن يستطيع أن يقدّم حلًّا لمسألة سلوكيّة، قال التقليد: أُعطي حالًا المقام الأوّل ودُعي ناسي (أي الأمير، رئيس المجلس الأعلى؛ تلمود بابل، الفصح ١٦ ب). ولكنّ المشناة (حججيه ٢: ٢) تمنح شمّاي الرئاسة: «دخل شمّاي وقال: «يجب أن لا نفرض». فقال هلّال: «يجب أن نفرض». وظلّ هذا التعارض قائمًا بين المدرستين طوال قرن من الزمن.

إذا عدنا إلى التاريخ، رأينا أنّ مدرسة شمّاي ضمّت عددًا كبيرًا من التلاميذ تفوّق على عدد تلاميذ هلّال. ولكنّ دمار أورشليم سنة ٧٠ بدّل أمور بعد أن أقرّ حكماء يَبْنَة (على الشاطئ الفلسطينيّ): «هذه وتلك هي كلمات الله الحيّ، ولكنّ القاعدة تكون موافقة لرأي هلّال» (تلمود أورشليم، البركات ١: ٤). وعكست كلّ مدرسة شخصيّة مؤسّسها. بحسب تلمود بابل (نزير ٥٣أ)، كان شمّاي قاسيًا متطلّبًا ورافضًا أيّة مساومة. نقرأ في المشناة ما يلي: «تُعفى النساء والخدم والأطفال من «سوكه» (أي الخيمة والكوخ في عيد الأكواخ أو المظالّ)... ويُروى أنّ كنّة شمّاي القديمة ولدت طفلًا ذكرًا، ففتح جزءًا من السقف ووضع ورق الأشجار فوق سرير المولود حديثًا» (سوكه ٢: ٨).

أمّا هلّال الذي خرج من عائلة بابلونيّة غنيّة، فقد بدا متواضعًا، سخيًّا، بسيطًا في طريقة عيشه. وهناك أكثر من خبر يتحدّث عن صلاحه وتواضعه. يروي تقليد أورشليم (فيئة ٨: ٧) أنّ هلّال قدّم لأحد الفقراء

فرسًا للعمل، كما قدّم له عبدًا ليخدمه. ويروي تلمود بابل المشهد التالي: «يُروى عن هلّال القديم، أنّه اشترى مطيّة ليعطيها لفقير من أصل نبيل، وعبدًا يركض أمامه. وفي يوم من الأيّام، لم يجد هلّال مَن يركض أمام هذا الفقير، فركض هو أمامه مسافة ثلاثة أميال» (كتوبوت ٦٧ ب).

جاءت المواقف متعارضة بين هذين المعلّمين. وقد أوردت المشناة (الفصح ٨: ٨) مثلًا حول عيد الفصح: «تقول مدرسة شمّاي عن الشخص الذي اهتدى ليلة الفصح: ليغتسل في حوض طقسيّ، وفي الليل يأكل حَمَل الفصح». أمّا مدرسة هلّال فقالت: «وضعُ الشخص الذي يُختن هو وضع مَن خرج من القبر». هذا يعني أنّه نجس فلا يحقّ له أن يشارك في حمل الفصح. كيف نفسّر هذين الموقفين؟ رفضت مدرسة شمّاي كلّ تساهل على مستوى الطهارة ومراعاة السبت، لهذا، بدت متطلّبة فيما يختصّ بالاهتداء إلى الله. ولكن حين يُتمّ المرتدّ حديثًا مسيرةَ الدخول في العالم اليهوديّ، فهو ينعم بما يُمنح لأفقر الفقراء.

ب – يوحنّان بن زكّاي

بعد دمار هيكل أورشليم في الثلاثين من آب سنة ٧٠، قام ربّان (معلّمنا) يوحنّان بن زكّاي الذي يُعتبر مؤسّس اليهوديّة الرابّينيّة، فجمع حوله المؤمنين المشتّتين. عاش هذا القائد الروحيّ العظيم في اليهوديّة وفي الجليل قبل كارثة سنة ٧٠ وبعدها. إنتمى إلى الجيل الأوّل بين الردّادين أو تنائيم، فنقل الأقوال التي تعلّمها من معلّميه.

يروي التقليد أنّ رابّي يوحنّان عاش ١٤٠ سنة: كرّس منها ٤٠ للدرس و٤٠ للتعليم. وتورد المشناة أمرين جعلا له مكانته في الجليل. زاره رابّي حنينة بن دوسه. فطلب إليه يوحنّان أن يشفي له ابنه. فعل حنينة كما فعل إيليّا مع ابن الأرملة فاستجيب (تلمود بابل، بركوت ٣٤ ب). وفي السنة ٣٠، أي ٤٠ سنة قبل دمار الهيكل، فُتحت فجأة أبواب الهيكل مع أنّه يجب أن تكون مغلقة، فوبّخها ربّان يوحنّان قائلًا: «يا معبد، يا معبد، لماذا تلقي الرعب؟ أنا أعرف أنّك في النهاية ستدمّر» (يوما ٣٩ ب).

أصلح يوحنّان عددًا من الشرائع البيبليّة بعد أن اعتبر أنّها لم تعد تتوافق والظروف. فالتوراة توضح القواعد التي يُعمل بها حين تُوجد جثّة رجل قُتل ولم يُعرف قاتله. يجب على شيوخ أقرب مدينة أن يكسروا رقبة عِجْلَة (تث ٢١: ١-٧). ففي زمن كثُرت الجرائمُ وظلّ القاتلون مجهولين، اعتبر يوحنّان أنّ هذه القواعد لا تطبّق. فألغاها. ونقول الشيء عينه في الشرائع التي تتحدّث عن امرأة ظنّها زوجها زانية. يجب أن تخضع لحكم الله في المياه المرّة (عده: ١٢: ٣١). تقول المشناة: «حين كثر عدد الزناة، توقّف طقس المياه المرّة، فألغاه ربّان يوحنّان بن زكّاي». إعتبر هذا الرابّي الحكيم أنّ كلّ هذا التشريع لا معنى له إلّا إذا كان الرجل بريئًا.

وما ثبّت سلطة يوحنّان هو حكمته ونشاطه الواسع. وازداد تأثيره أبعد من حلقة تلاميذه. في أثناء الثورة اليهوديّة على رومة، رفض هذا المعلّم) موقفَ الغيورين وما فيه من جذريّة متطرّفة. ودلّت خطبه على خيار السلام والامتناع عن الحرب. فترجّى مفاوضات تُنهي هذه الثورة، وتمنّى أن تنجو أورشليم من الدمار. وظلّ يصارع حتّى اللحظة الأخيرة في هذا الاتّجاه. ولمّا رأى أنّ كلّ أمل ضاع، ترك المدينة المقدّسة.

وحين دمِّر الهيكل، تأثّر يوحنّان في أعماقه واضطرب. فظلّ جالسًا يتطلّع إلى أسوار أورشليم... ترجّى، انتظر المعجزة. ولكنّ المعجزة لم تحصل. وحين علم أنّ الهيكل دمّر والمعبد احترق، قام فمزّق ثيابه ونزع العصائب التي تحوي كلمات الله. ثمّ عاد فجلس، وأخذ يبكي. هذا ما يروي عنه رابّي ناتان. هنا لا ننسى ما تقول المشناة في العالِم الذي «يستند إلى ثلاثة عناصر: التوراة، الهيكل، الصدقة» (الآباء ١: ٢). هذا القول هو أكثر من رمز. فحتّى دمارِ الهيكل، تنظّمت الحياة اليهوديّة كلّها حول المعبد مع صلوات يوميّة تقابل ذبيحة الصباح وذبيحة المساء. ثمّ إنّ الأعياد الكبرى (الفصح، العنصرة، المَظالّ) فرضت على المؤمنين المجيء إلى الهيكل، والمصالحة بين الله والخاطئ تمرّ في ذبيحة تقدَّم في الهيكل. وهكذا كان دمار هيكل أورشليم بيد الرومان ضربة حطّمت كلّ

أركان الديانة اليهوديّة. فعرف يوحنّان بن زكّاي كيف يوجّه هؤلاء الذين تاهوا فما عادوا يعرفون أين يسيرون.

روى عنه رابّي ناتان ما يلي: «كان ربّان يوحنّان بن زكّاي يجول يومًا في خرائب أورشليم يتبعه رابّي يشوع بن حنانيا. فلمّا رأى رابّي يشوع دمار الهيكل، صاح: ويل لنا بسبب هذا المعبد الذي دمِّر، وهذا المكان الذي استعمل للتكفير عن خطايانا! فأجابه المعلّم: لا تحزن، يا ابني، كثيرًا، لأنّنا نمتلك وسيلة فاعلة مثل الهيكل. قال: وما هي؟ فأجابه: الصدقة والإحسان. فهذا هو تعليم النبيّ هوشع يقول: أريد الرحمة لا الذبائح (هو ٦: ٦). وقال سفر المزامير: ما أظنّ هو أنّ العالَم يعاد بناؤه بالرحمة» (٨٩: ٣).

لا نظنّ أنّ ربّان يوحنّان تمنّى زوال الذبائح. ولكنّه أراد ممارسة الشريعة في غياب الهيكل، ففسّر النبوءة بالمعنى الحرفيّ. ورغم قساوة معاملة الرومان للناس، لم يبدّل يوحنّان قناعاته تجاههم. قرأ أم ١٤: ٣٤: «العدل يرفع الشعب وصدقة الأمم تكفير»، فعلّم قائلًا: «كما أنّ الذبيحة التكفيريّة تؤمّن التكفير عن إسرائيل، فالعدلُ يؤمّن التكفير عن شعوب العالم».

شكّ ربّان يوحنّان في نهاية حياته في أساس تعامله مع الرومان. وحين جاءه تلاميذه لكي يزوروه، بكى وأعلن: «أمامي طريقان. واحد يقود إلى عدن والآخر إلى جهنّم. لست أدري في أيّ طريق سأُدفع. فكيف لا أبكي؟» وفي آخر لحظات حياته، رأى خيال حزقيّا، ملك يهوذا والمصلح الدينيّ الذي توفّي سنة ٦٨٧ ق.م.، والذي كان قريبًا منه بالروح. فقال: «قدّموا مقعدًا لحزقيّا، ملك يهوذا، فها هو قد وصل». وكانت تلك آخر كلماته.

ج - رابّي عَقيبه بن يوسف

لم يكن هذا المعلّم من أصل يهوديّ. بل اهتدى إلى الإيمان، أو هو جدّه الذي اهتدى. عاش ١٢٠ سنة مثل هلّال القديم، فانقسمت حياته

ثلاثة أقسام: الجهل، الدرس، التعليم. قد يكون وُلد في العام ٥٠ ب.م. وقبل دمار أورشليم بعشرين سنة تقريبًا.

هذا الرجل التقيّ ظلّ أمّيًّا سنوات عديدة. وقال عن نفسه فيما بعد، وحين كان يعلّم، إنّه كان جاهلًا وكان يحتقر الحكماء: «حين كنت من شعب الأرض (= جاهلًا)، كنت أقول: لو كان بين يديّ حكيم لعضضته كما يفعل الحمار» (تلمود بابل، الفصح، ٤٩ ب).

بدأ رابّي عَقيبه يَدْرُس وهو ابن أربعين سنة. ويؤكّد التقليد أنّه تعلّم الحروف الأبجديّة مع ابنه. مضى إلى أكاديميّة اللدّ، ودرس لدى رابّي أليعازر بن هِرقانوس، ورابّي يشوع بن حنانيا، ورابّي ناحوم الغمزاوي. وقد قال فيه رابّي يوحنّان بن.زكّاي: «بئر راسخة لا تُفقد نقطة منها» (المشناة، الفصح ٨: ٨).

في العام ٧٥، بدأ رابّي عَقيبة يدرّس. وسنة ٩٥ ترأّس أكاديميّة بني براك (في جوار يافا). ولكنّ التمرّس بالتوراة سيمتدّ طويلًا في حياته. يروي تلمود أورشليم (الفصح ٦: ٣) أنّ معلّم عقيبة ظلّ يتجاهله. «طوال ثلاث عشرة سنة، جاء رابّي عقيبة إلى مدرسة رابّي أليعازر الذي لم يلاحظه. وتكلّم عقيبة للمرّة الأولى أمام رابّي أليعازر. عندئذٍ قدّم رابّي يشوع بن حنانيا بسخريّة هذه الآية المأخوذة من سفر القضاة ٩١: ٣٨ لرابّي أليعازر: «هذا هو الشعب الذي كنتَ تزدريه. فاذهب الآن وتبارز معه»! وتقدّم رابّي عقيبة بسرعة، فصار شخصًا لا يُستغنى عنه. ونحن نقرأ عنه في مدراش نشيد الأناشيد (١: ٢) الخبر التالي: «وصل رابّي عقيبة يومًا إلى المدرسة متأخّرًا. فجلس في الخارج. وطُرح سؤال سلوكيّ (هلكه) في القاعة. حينئذٍ قال التلاميذ: «هلكه في الخارج». وطُرح سؤال آخر. فصاح التلاميذ: «التوراة في الخارج». وحين طُرح السؤال الثالث، أعلنوا بكلام واضح: «رابّي عَقيبة في الخارج». فأفسحوا له، فجاء وجلس».

أفرد التقليد لهذا المعلّم مكانة خاصّة. أكّد أنّ التوراة كانت منسيّة

في إسرائيل بغياب عَقيبة، وأنّه حفر التوراة (كما تحفر البشر) لكي يَلِجها. بل إنّ التقليد قابل رابّي عَقيبة بموسى. وقد أورد تلمود بابل (منحوت ٢٩ ب) هذه الأقوال عن رابّي أليعازر: «حين صعد موسى، في أثناء الوحي، إلى أعالي السماء، رأى الله منشغلًا في وضع أكاليل على حروف التوراة. فسأله: «يا سيّد العالم، لمَن هذه الأكاليل»؟ فأجاب الله: «سيكون في الأجيال الآتية رجل اسمه عَقيبة بن يوسف وهو سيستخرج من كلّ شخطة قلم جبالًا من الهلكوت» (الأمور السلوكيّة). حينئذٍ قال موسى: «أرني إيّاه»! فأجاب الله: «إلتفت إلى الوراء وانظر». فمضى موسى وجلس في مدرسة رابّي عَقيبة، في الدرجة الثامنة. ولكنّه لم يفهم شيئًا ممّا يعلّمونه».

بعد الثورة اليهوديّة الثانية (١٣٢-١٣٥)، أُوقف رابّي عَقيبة، وعُذِّب، وفي النهاية قتله الرومان لأنّه ظلّ يعلّم التوراة متجاوزًا قانون الدولة. ولمّا سُئل عن موقفه تجاه السلطة، أجاب بمثَل أشخاصُه من الحيوانات: كان ثعلب يسير بمحاذاة النهر. فسأل السمكات عن اضطرابها وعرض عليها أن تلجأ إلى الشاطئ هربًا من الشباك. فأجابته السمكات: «لست بفطن. بل أنت بليد. فإذا كان الخطر يحيق بنا في عنصر يحيينا، فكم يكون في عنصر نجد فيه الموت». واستخلص رابّي عَقيبة: «ذاك هو وضعنا أيضًا: إذا كانت لنا أسباب بها نخاف لأنّنا ندرس التوراة التي قيل فيها إنّها حياتك وطول عمرك (تث ٣٠: ٢)، فما تكون حالنا إن توقّفنا عن دراستها» (تلمود بابل، بركوت ٦١ ب).

وتحدّث تلمود بابل في موته بهذا الكلام: «لمّا خرجوا برابّي عَقيبة لينفّذوا فيه حكم الإعدام، كانت الساعة ساعة الصلاة. وإذ كانوا يمزّقون لحمه بمنادف من حديد، اهتمّ بتقبّل نير ملكوت السماء بحبّ. فسأله تلاميذه: «إلى متى ستظلّ تصلّي، يا معلّمنا؟» فقال: «كلّ حياتي انشغلت بهذه العبارة: أحبّ الربّ بكلّ نفسك (تث ٦: ٤)، أي في ذبيحة حياتك. وتساءلت متى أستطيع أن أخضع لهذه الوصيّة. والآن قد صارت بمتناول يدي. فلماذا لا أفعل؟» وإذ كان يقول «واحد» (في عبارة: الربّ إلهنا ربّ واحد) أسلم الروح وهو يتلفّظ بهذه الكلمة».

٣ - التلمود وعلاقته بالمسيحيّة

إنطلقنا من التعليم الشفهيّ بجذوره، وتحدّثنا في المعلّمين وما تركوه من تعليم يرتبط بالحياة في العالم اليهوديّ، فوصلنا إلى ما يجمع كلّ هذا الغنى، وصلنا إلى التلمود في نسختيه، نسخة أورشليم ونسخة بابل. وننهي كلامنا بعلاقة التلمود بالمسيحيّة.

أ - تلمودان

أوّلا: تلمود أورشليم

نشير هنا أوّلًا إلى أنّ تلمود أورشليم لم يُكتب في أورشليم بعد أن مُنع اليهود من الإقامة فيها منذ قرار هدريانس، الأمبراطور الرومانيّ، العامَ ١٣٥. بل كُتب في فلسطين، وفي أرض الجليل. دوّن بالعبريّة وبأراميّة فلسطين. على المستوى الأدبيّ، ظلّ هذا العمل غير مكتمل. فنحن أمام تفسير جزئيّ للمشناة، تفسير تسعة وثلاثين مقالًا من أصل ثلاثة وستّين.

متى دوّن هذا التلمود؟ لا إشارة تاريخيّة إلى تدوينه، ولكنّ بعض الأحداث تتيح لنا أن نتعرّف زمن صياغته. يُذكر بين آخر المعلّمين الذين عملوا فيه، منا الثاني بَر يوُما الذين عاش في صِفّورية وانتمى إلى جيل القوّالين (أموراثيم) الخامس (٣٥٠-٣٧٥). ويُذكر على المستوى التاريخيّ تمرّدٌ على شقيق الأمبراطور يوليانس سنة ٣٥١. وفي مقال ندريم (٣: ٢، ٣٧) نجد تلميحًا إلى حملة الأمبراطور يوليانس (٣٣١-٣٦٣) على بلاد فارس. كلّ هذا يتيح لنا أن نحدّد نهاية تدوين تلمود أورشليم في السنوات الأخيرة من القرن الرابع، حوالى العام ٣٩٥.

ويُذكر في هذا التلمود عددٌ من الأمكنة. إنّ لفظة «هُنا» وعبارة «المعلّمون الذين من هنا» تشيران إلى مدينة طبريّة. وبشكل عامّ، المعلّمون المذكورون هنا يتمون إلى الأكاديميّة الكبرى في هذه المدينة التي كانت الكرسيّ «البطريركيّ» في القرن الرابع. ولكنّ نظام «الأضرار»

لا يذكر إلّا معلّمين ارتبطوا بأكاديميّة قيصريّة وانتموا إلى جيل الأموراثيم الرابع (٣٢٠-٣٥٠). هذا النظام الذي يتوسّع فقط في المقالات الأولى، يشكّل الأساس الأقدم لهذا التلمود. تَوجَّهَ إلى قضاة معلّمين في جماعة قيصريّة اليهوديّة، بعد أن تقصهم التكوينُ العلميّ على المستوى السلوكيّ.

تشكّل نهاية القرن الرابع حقبة مضطربة في ما يختصّ بيهود فلسطين. فالتمرّد على السلطة الرومانيّة سنة ٣٥١ أدّى إلى ردّات فعل عنيفة: إجتاح الجيش الرومانيّ طبريّة وصِفّورية ولُدّة، حيث كانت الأكاديميّات المهمّة. عند ذاك نزح المعلّمون في كثرتهم إلى بابل. في ذلك الوقت، صارت المسيحيّة الديانة الرسميّة في الأمبراطوريّة، وحاولت أن تفرض نفسها على اليهود. ولمّا ألغت الأمبراطوريّة اليهوديّة، جعلت العالم اليهوديّ الفلسطينيّ يؤول إلى الانحطاط.

في هذه الظروف الصعبة نفهم أنّ تلمود أورشليم ظلّ ناقصًا، وأنّه لم يصل إلينا منه سوى مخطوط واحد كامل تضمّن ٦٧٢ ورقة (في جزئين) وانتهى العمل منه سنة ١٢٨٩. ولكنّ العمل في التلمود تواصل بواسطة الذين ذهبوا إلى منفى بابل، فكان تلمود بابل.

ثانيًا: تلمود بابل

يشكّل تلمود بابل التفسير البابليّ للمشناة. يتضمّن ٢٩٠٠ ورقة. ومع ذلك، فهو لا يفسّر تفسيرًا كاملًا سوى ٣٦ مقالًا. ولكنّه اختلف عن تلمود أورشليم في أنّه ضمّ عددًا من «المدارش». وامتدّ العمل فيه حتّى موت رابّينا الثاني سنة ٤٩٩. أمّا المعلّمون الذين أتمّوا هذا العمل فهم الفقهاء (سابورائيم، المفكّرون).

بدأ العمل رب اشي (٣٥٢-٤٢٧) رئيس أكاديميّة سورا. وجاء بعده جيلان من القوّالين. ويرى التلمود أنّ سنة ٤٩٩، سنة موت رابّينا الثاني، تختتم حقبة القوّالين وبالتالي التشريع الرابّينيّ. غير أنّ أعمال التدوين والتنسيق والتصحيح، ظلّت تتواصل حتّى منتصف القرن السابع. وتابعت مراكز الدراسات في بابل قراءتها للنصوص حتّى القرن التاسع مع العظماء

والعباقرة (جئونيم) الذين وصل تأثيرهم إلى أفريقيا الشماليّة وأوروبّا. وما عتّم تلمود بابل أن فرض نفسه على حساب تلمود أورشليم.

هذا التلمود الذي يضمّ مليونين ونصف المليون من الكلمات (أي ٥٨٩٤ صفحة)، قد نسخه الكتبة أكثر من مرّة. فكانت أخطاء حاول راشي (١٠٤٠-١١٠٥، عاش في فرنسا)، أن يصحّحها. وفي القرن الحادي عشر، بدأت الكنيسة تهتمّ بالكتابات التلموديّة التي اعتُبِرت تجديفًا على الإيمان المسيحيّ. وبناء على طلب البابا غريغوريوس التاسع، حكم ملك فرنسا (لويس التاسع، ١٢١٤-١٢٧٠) على تلمود باريس سنة ١٢٤٠. وهكذا أحرقت المخطوطات في باريس سنة ١٢٤٢.

وطبع التلمود في البرتوغال في نهاية القرن الخامس عشر. أمّا النسخة الكاملة فقد طبعت في البندقيّة (إيطاليا) بين سنة ١٥٢٠ و١٥٢٣. وتوالت الطبعات. تُرجم كلّه إلى الإنكليزيّة وإلى الألمانيّة، وقسم منه إلى الفرنسيّة.

ب - الرقابة المسيحيّة

حين طُبع تلمود بابل في البندقيّة، كان صاحب المطبعة شخصًا مسيحيًّا هو دانيال بونبرغ. وهكذا نفهم أن تكون الرقابة المسيحيّة قد أزالت مقاطع تتحدّث عن يسوع، أو تلمّح إلى أحداث حصلت منذ بداية الطباعة.

صورة يسوع سلبيّة في التلمود الذي يتحدّث عنه مرارًا كعلّامة تلمذ على يد الرابّينيّين (المعلّمين) الكبار في عصره. وهناك مقاطع تعني أوّل ما تعني مريم، أمّ يسوع. تُسمّى مرارًا: مريم، مصفّفة شعر النساء. وتُعتبر امرأةً زانية. نقرأ في شبت ١٠٤ ب ما يلي: «ورد أنّ رابّي أليعازر سأل الحكماء: «أما حَمَل بن ستادا من مصر رقيات في شقّ من لحمه»؟ فأجابوه: «كان مجنونًا. ونحن لا نقدر أن نستنتج براهين من مجنون. كان بن ستادا ابن بنديرا. فقال رابّي حسدًا: كان الزوج ستادا، والعشيق بنديرا بن يهودا. وستادا كانت أمّه. أمّه هي مريم مصفّفة شعر النساء. وكما يقال

في بومباديتا: كانت خائنة لزوجها».

وهناك نصوص أخرى تقارب العشرة تورد الكلام عينه. بن ستادا هو يسوع، ابن الزنى. وهناك مقطع آخر يحدّد أنّ يسوع كان عابد أوثان وقد عُلّق ليلة الفصح. نقرأ في سنهدرين ٦٧ أ: «لا تُخفى الشهادات التي تتّهم سائر الذين استحقّوا حكم الإعدام كما تحدّده التوراة ما عدا هذا. فكيف يتصرّفون في هذه الحالة؟ يشعلون له سراجًا داخل البيت ويضعون الشهود في الخارج بحيث يرونه ويسمعونه وهو لا يراهم. قال له هذا الرجل: كيف نقدر أن نترك إلهنا الذي هو في السماء ونستسلم لعبادة الأصنام؟ إن عاد عن غيّه، فلا بأس. ولكن إن أكّد: هذا ما يجب أن نصنع، فلا بأس لنا. والشهود الذين سمعوا في الخارج قدّموه إلى المحكمة ورجموه. وهذا ما فعلوا مع بن ستادا في اللدّ، فعلّقوه ليلة الفصح».

وهناك سلسلة أخرى من النصوص تتحدّث عن يسوع كساحر وعابد أوثان. «علّم المعلّمون: لتُبعِد يسراكَ دومًا ولتقرّب يمناك، لا مثل أليشاع الذي أبعد بيديه جيجزي، ولا مثل رابّي يهوشع بن فرحيا الذي أبعد يسوع بيديه جيجزي كما كتب (٢ مل ٥: ٢٣ ي)... ما هي المشكلة مع رابّي سمعان بن فرحيا؟ حين قتل الملك ينا المعلّمين، مضى رابّي يهوشع بن فرحيا ويسوع من إسكندريّة مصر. ولمّا عاد السلام، أرسل إليه سمعان بن شته رسالة: منّي أنا أورشليم المدينة المقدّسة إليكِ أنتِ إسكندريّة مصر أختي. أقام زوجي عندك وأنا في كآبة. قام يهوشع ومضى. فتقدّمتْ إليه وأضافته أحسن ضيافة: جميلة ضيافة المضيفة! فقال يسوع: ليت عينيها جميلتان، رابّي. فأجابه: يا رديء، أهذه هي اهتماماتك؟ إجعله جانبًا وأرفق هذا الإعلان بأربع مئة نفخة بوق. وكم من مرّة تقدّم إليه يسوع قائلًا: إقبلني. أمّا هو فما عبأ به. وإذا كان يومًا يتلو «شماع» (تث ٤: ٤)، تقدّم إليه يسوع وهو يظنّ أنّه يستقبله من جديد. فأشار إليه يهوشع بيده. ظنّ يسوع أنّه يبعده، فخرج ونصب حجرًا وسجد أمامه. فقال له يهوشع: إندم. فأجابه: هذا هو التقليد الذي تسلّمته منك: لا تعطى وسائل الندامة لمَن يخطأ ويجرّ آخرين كثيرين إلى الخطيئة! فقد قيل إنّ

يسوع مارس السحر، وطغى إسرائيل وأضلّه» (سنهدرين ١٠٧ ب).

وهناك نصوص عديدة تلوم يسوع لأنّه حسب نفسه إلهًا. نقرأ في تلمود أورشليم: «قال رابّي أباهو: إن قال إنسان أنا الله، فهو يكذب. وإن قال أنا ابن الإنسان فسيندم. وإن قال أنا أصعد إلى السماء، فهو يقول ولكنّه لن يتوصّل». ونقرأ في مدراش يعود إلى القرون الوسطى: «قال رابّي حيّا بر أبّا: إن قال لك ابن الزانية هناك إلهان، فقل له: أنا إله البحر الأحمر، أنا إله موسى. وقال رابّي حيّا بر أبّا: إن قال لك ابن الزانية هناك إلهان فقل له: ما كُتب أنّ إلهَيْن تكلّما معكم وجهًا لوجه، بل الله تكلّم معكم وجهًا لوجه» (تث ٥: ٤).

وأخيرًا، نشير إلى نصّ يرد في المشناة فيقابل يسوع مع بلعام (سنهدرين ١٠: ٢). تعلّمنا المشناة أوّلًا أنّه لن يكون لبلعام حقّ في العالم الآتي. وتقول: «هناك ثلاثة ملوك وأربعة أفراد لن يكون لهم نصيب في العالم الآتي. الملوك الثلاثة هم يربعام وأخاب ومنسّى. وقال رابّي يهودا: سيكون ليربعام نصيب في العالم الآتي لأنّه قيل فيه: صلّى فاستجاب الله له، وسمع دعاءه، وأعاده إلى أورشليم لكي يمارس الملك (٢ أخ ٣٣: ١٣). وكان اعتراض: أعاده لكي يمارس الملك، لا ليمتلك الحياة في العالم الآتي. أمّا الأفراد الأربعة فهم: بلعام، دوئيج، أحيتوفل، جيحزي».

وجاءت مقاطع تدلّ إلى أنّ الهراطقة لا يتعدّى عمرهم الثلاث وثلاثين سنة. ونحن نقرأ في تلمود بابل (سنهدرين ١٠٦ ب) ما يلي: «قال هذا الهرطوقيّ لرابّي حننيا: أتعرفَ عمر بلعام؟ فأجابه: لم يُكتب شيء في هذا المجال. ولكن ممّا كتب بأنّ رجال الدم والغشّ لن يصلوا إلى نصف أيّامهم (مز ٥٥: ٢٤)، نستنتج أنّه كان ابن ثلاث وثلاثين أو أربع وثلاثين سنة. فقال الهرطوقيّ: نعمَ الجواب. فقد رأيتُ كتابًا يتعلّق ببلعام كُتب فيه: بلعام العاجز كان ابن ثلاث وثلاثين سنة حين قتله اللصّ فِنحاس. قال رابّي يوحنّان: ما وصل دوئيج وأحيتوفل إلى منتصف أيّامهما. وعلّم

(الأقدمون): ما أدرك رجال الدم والغشّ منتصف أيّامهم: فسنوات دوئيج لا ترتفع بمجملها فوق الثلاث والثلاثين سنة، وسنوات أحيتوفل فوق الثلاث والثلاثين. فمَن سيبقى على قيد الحياة بعد أن يجعل نفسه الله (عد ٢٤: ٢٣)؟ وقال راش لخيش: مَن يقوم (من الموت) وهو يدعو اسم الله يؤلّه نفسه؟ وأيضًا: مَن يقوم وهو يدعو اسم الله؟ أي ويل لهؤلاء الرجال الذين يقومون (من الموت) ويرفعون نفوسهم في هذا العالم، وينزعون نير الشريعة عن رقابهم ويحوّلون أنفسهم».

خاتمة

تلك هي نظرة سريعة إلى التلمود منذ جذوره الأولى وارتباطه بالتوراة الشفهيّة تجاه التوراة الخطّيّة أو المكتوبة التي نجدها في أسفار العهد القديم. تَحَدَّثنا في مضمون هذا الكتاب الذي يشكّل اليوم في نسخته البابليّة عشرات الأجزاء، ويضمّ الأمور التشريعيّة والسلوكيّة والإخباريّة. وأشرنا إلى ما قام به الرّدادون والقوّالون وصولًا إلى الفقهاء والعباقرة. تراث امتدّ على قرون عديدة، وما زال اليهود يدرسونه حتّى الآن بمحاذاة الكتاب المقدّس. وانتهينا بما يقول التلمود في يسوع ومريم العذراء. ما أردنا أن نطيل هذا القسم الأخير وما فيه من تجديف على اسم المسيح وأمّه الكلّيّة القداسة. فنحن لا نعجب من ذلك. فمنذ أيّام يسوع، سمّاه اليهود بعل زبول رئيس الشياطين. واعتبروا قيامته خدعة قام بها الرسل وسرقوا جثمانه في الليل، ساعة كان الحرّاس نائمين. وفي التلمود وجدنا النعوت المشينة بحقّ يسوع المسيح وأمّه. أتراهم يدرون ما يفعلون؟ لهذا قال فيهم يسوع: سيُترك لكم بيتكم خرابًا. واعتبرت الكنيسة الأولى أنّ ما حصل لأورشليم كان عقابًا لشعبها لأنّهم لم يؤمنوا بيسوع المسيح. وكان كلام آباء الكنيسة قاسيًا تجاه الشعب اليهوديّ، فتعجّب البحّاثة ولا سيّما في أوروبّا، ونسوا أنّ الآباء أرادوا أن يردّوا على الهجمة اليهوديّة التي كانت السبب في اضطهاد المسيحيّين على أيدي ملوك الفرس، سواء داخل العالم السريانيّ أو داخل سورية ولبنان وفلسطين ساعة أُخذ الصليب

المقدّس. حين نُشر التلمود في بداية الطباعة، حذفت الكنيسة كلّ ما يمسّ شخص يسوع ومريم العذراء. ولكن تُهيّأ الآن طبعةٌ جديدة تعاد إليها النصوص التي ألغيت. لا شكّ في أنّ العلم يحترم النصوص القديمة مهما تحمل من حقارات. ولكن أترى مثل هذه النصوص تشرّف اليهود الذين يحاولون الحوار مع المسيحيّة.

المراجع

I. N. EPSTEIN, *The Babylonische Talmud translated into English with Notes, Glossary and Indices*, London, 1948-52.

C.Y. LAMBERT, *Le Talmud et la littérature rablinique*, D.D.B., Paris, 1997.

A. STEINLATZ, *Introduction au Talmud*, Albin Michel, Paris, 1987.

H. L. STRACK, G. STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, tr. de M.R. Hayoun, Cerf, Paris, 1986.

B. TOUATI, *Prophètes talmudistes, philosophes*, Cerf, Paris, 1990.

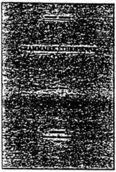
E. URBACH, *Les sages d'Israël*, Cerf, Paris, 1996.

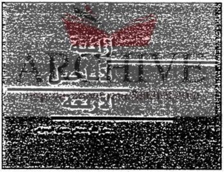
D. WRIGHT, *The Talmud*, London, 1932, tr. fse, Paris, 1933.

صدر عن دار المشرق

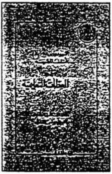














وقفة مع تجربة في الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ

أ.د. محمّد منير سعد الدين*

أصبح الحوار مصطلحًا مهمًّا في العلاقات المسيحيّة الإسلاميّة، وهو جوهر الحياة البشريّة حين يتمّ بين ذوي النوايا الطيّبة. إنّه تقليد حضاريّ، وفعلٌ ثقافيّ رفيع المستوى، ومجال للتعارف والتفاهم، وتحقيق العدالة والرأفة والتسامح في التعامل.

إذا استعرضنا تاريخ الحوار الإسلاميّ المسيحيّ منذ مطلع القرن العشرين إلى وقتنا الحاضر، نرى أنّ هذا الحوار ظهر في أشكال متعدّدة هي:

١ - **لقاءات الحوار الإسلاميّ المسيحيّ الفرديّة** بين المتخصّصين والعلماء، حيث دار هذا الحوار مع مستشرقين، ورهبان وقساوسة مسيحيّين من جهة، وعلماء ومتخصّصين مسلمين من جهة ثانية، كما هو حال حوارات الشيخ طاهر الجزائريّ مع المستشرقين، وحوارات أحمد ديدات مع القساوسة.

٢ - **مؤتمرات وندوات وملتقيات الحوار الإسلاميّ المسيحيّ**، وهي أكثر ما سجّله تاريخ القرن العشرين على مستوى الحوارات الجماعيّة بين المسلمين والمسيحيّين، ونقصد بالمؤتمرات والندوات والملتقيات هذه أنّها تلك التي تجري بين المسلمين والمسيحيّين لبحث قضيّة أو

(*) كلّيّة الإمام الأوزاعيّ للدراسات الإسلاميّة. منسّق لقاء الكلّيّات والمعاهد الدينيّة الجامعيّة في لبنان.

عدّة قضايا للدراسة والحوار، حيث تكون الجهة المنظّمة لهذه اللقاءات إمّا حكوماتُ دول، أو وزاراتٌ تابعة لها، أو تجمّعات دينيّة كالمؤسّسات والهيئات والروابط أو جمعيّات الدعوة الإسلاميّة».

ومن خلال استعراضي لما يقرب من أربعين مؤتمرًا ولقاءً وندوة، تبيّن لي أنّ القسم الأكبر منها كان بتنظيم وإشراف ودعوة جهات مسيحيّة.

٣ - **الرسائل المتبادلة بين علماء المسلمين ورجال الدين المسيحيّ**، وأذكر على سبيل المثال: رسالة الشيخ أبو الأعلى المودوديّ جوابًا على رسالة البابا بولس السادس، وكذلك رسالة الشيخ عبد الحليم محمود شيخ الأزهر ردًّا على رسالة د. ميچيل دي إيبالسا سكرتير جمعيّة الصداقة الإسلاميّة المسيحيّة في إسبانيا.

أمّا موضوعات الحوار الإسلاميّ المسيحيّ فكانت تدور حول:

أ - الديانة المسيحيّة، وكلّ ما يتعلّق بعقيدتها والنبيّ عيسى عليه السلام.

ب - الديانة الإسلاميّة، وكلّ ما يتعلّق بعقيدتها وأحكامها ونبيّها محمّد صلّى الله عليه وسلّم.

ج - بحث نقاط التلاقي بين أتباع الديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة، وبحث سبل التعايش المشترك بينهما.

د - دراسة أوضاع البشريّة، والمشاكل التي تواجهها وبحث سبل علاجها، من إيقاف الحروب، وفضّ المنازعات، وتقديم المساعدات للمحتاجين، والتعاون في شتّى مجالات الحياة الإنسانيّة.

ومن استعراض الموضوعات الحواريّة التي قدّمت نرى أنّ ما يتعلّق بالديانة المسيحيّة أخذ المساحة الأوسع في هذا الحوار، وذلك لأهمّيّتها ولكونها تتعلّق بقضيّة العقيدة، وهي أهمّ ما يشغل العقل الإنسانيّ عمومًا، لأنّ أوّل لقاء يتمّ بين أتباع الديانات يكون لبحث القضايا المتعلّقة بعقيدة كلّ منهم، ولذلك كانت العقيدة المسيحيّة محورًا كبيرًا يلتقي المسلمون والمسيحيّون لدرسه.

أمّا الديانة الإسلاميّة وموضوعاتها فقد أخذت المرتبة الثانية في مساحتها بعد الموضوعات المتعلّقة بالديانة المسيحيّة.

وهناك موضوع التعايش السلميّ والعيش المشترك الذي أخذ حيّزًا من الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، فهو موضوع قديم حديث، إلّا أنّه في القرن العشرين أخذ مفهومُه دلالاتٍ جديدة، لم تكن موجودة سابقًا في علاقات الأديان وأتباعها، حيث اتّجه المفهوم الجديد للتعايش السلميّ نحو علاقات الدول والشعوب بعضها مع بعض، وذلك ضمن نظام وقوانين هيئة الأمم المتّحدة، إذ وُضعت القوانين الدوليّة داخل هذه المنظّمة وصيغت طبيعة العلاقات بين الدول والشعوب.

لقد تناول موضوع التعايش السلميّ، بالمفهوم الحديث، عدّة قضايا، أهمُّها:

١ - السلام العالميّ.

٢ - حفظ البشريّة من أخطار الحروب المدمّرة.

٣ - التعاون على إنهاء الصراعات الطائفيّة والعرقيّة والإقليميّة.

٤ - التعاون على المحافظة على البيئة السليمة في الكرة الأرضيّة.

ولقد عُقدت مؤتمرات وندوات في هذا المجال، وطرحت هذه الأمور من وجهة النظر الإسلاميّة والمسيحيّة، ولكنّ الحوار في هذا المجال طَرح تساؤلات متعدّدة، منها:

- مَن يهدّد السلام العالميّ؟
- مَن يثير النعرات الطائفيّة والعرقيّة والإقليميّة؟
- مَن يعلن الحروب المدمّرة؟
- مَن يُفسد البيئة؟
- مَن الذي أنفق على التسلّح في عام ١٩٨٦م، مبلغ (٧٥٠) مليار دولار أمريكيّ، في حين مات في ذلك العام من الناس ما يُقدّر بـ(٨٠) مليون إنسان بسبب الجوع وسوء التغذية؟

ولعلّ هذا كان له انعكاساته السلبيّة على الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، خصوصًا وأنّ مَن يقوم بهذه الأعمال معروفة هويّتُه ودوره

وصورته في ذهن الآخر.

ويبدو أنّ مفهوم التعايش الإسلاميّ المسيحيّ ينبغي أن يتّسع للقضاء على أسباب التوتّر واضطراب حبل الأمن والسلام وعدم الاستقرار، ويشمل أيضًا العمل المشترك لمحاربة الإلحاد، والانحلال الخلقيّ، وتفكّك الأسرة، واستغلال الأطفال، ومقاومة كلّ الآفات والأوبئة التي تهدّد سلامة كيان الفرد والجماعة وتُضرّ بالحياة الإنسانيّة.

أمّا المواقف من الحوار الإسلاميّ المسيحيّ، فلا شكّ أنّها تباينت عند كلّ من الطرفين على حدّ سواء، حيث انقسمت هذه المواقف بين مؤيّد للحوار داعم له، وبين معارض له، يرفض استمراريّته، ويطالب بالحذر منه ومن نتائجه التي قد يوصل إليها.

لقد تردّد مسيحيّون ومسلمون في المشاركة وفي اقتحام ساحة الحوار، وكان التردّد مبرّرًا في بعض الأحيان، فمنهم مَن اعتقد أنّ الحوار هو شكل من أشكال التوفيق الدينيّ بين الديانتين، ومنهم مَن اعتبره وسيلة للدعوة أو التبشير، بل إنّ بعضهم رأى فيه نفاقًا أو زينة مجرّدة تختفي تحتها نوايا سياسيّة سيّئة.

ولكن رغم تباين المواقف، فإنّنا نستطيع القول إنّ هناك جمهورًا كبيرًا يؤيّد هذا الحوار واللقاء. ويبدو أنّ بعض المعارضين وخصوصًا من المسلمين يتّخذون موقفًا سلبيًّا للارتباط ذهنيًّا وتاريخيًّا وواقعيًّا بين الاستعمار الغربيّ والديانة المسيحيّة كما يُصرّحون.

وانطلاقًا من خبرات الحوارات السابقة، ومن العمليّات التقييميّة، ومراجعة واستذكار الصِيغ والأساليب والممارسات السابقة التي اعتمدت على تحديد موضوعاتها الحيويّة، وحشد الطاقات من أجل التصدّي للأخطار التي تواجه مجتمعاتنا، كانت إحدى السبل هي الانطلاق نحو الجامعة وكلّيّاتها ومعاهدها لتخرج من عزلتها، من أبراجها العاجيّة، ولتتوجّه نحو مجتمعها وتعمل على المساعدة في حلّ مشاكله.

إنّ الخروج من هذه العزلة يحتّمه ما يواجهه الإنسان اللبنانيّ من مشاكل، وكذلك المجتمعات الأخرى، حيث هناك مناخات مفعمة

بالمخاوف، ومشاعر العنصريّة والكراهية، ونزعات الهيمنة وإهدار كرامة الإنسان، هذا الإنسان الذي كرّمه خالقُه وجعله خليفته في الأرض، قال تعالى ﴿وإذ قال ربُّك للملائكة إنّي جاعِلٌ في الأرض خليفةً﴾ [سورة البقرة، آية ٣٠] لكنّ هذا الإنسان تعرَّض للظلم والتعسّف والاستغلال، وتفشّت في المجتمعات إتّجاهات ماديّة، وانصرافٌ عن الدين، وفساد منتشر في جوانب متعدّدة في المجتمعات، كلّ هذا يحتّم علينا، كمؤسّسات تربويّة جامعيّة دينيّة إسلاميّة ومسيحيّة، أن نعزّز التفاهم فيما بيننا، ونقدّم إلى هذه البشريّة ما تحويه الديانتان من قِيَم دينيّة تُسعد البشريّة، ونبني شخصيّة الإنسان المتوازن القادر على مواجهة ضغوط العصر المتزايدة، وتتّضح ضرورة لقاء المؤمنين بهذه القِيَم لإزالة سوء الفهم بين أتباع الديانتين، وتعزيز تعارفهم، وُصولًا إلى تعاونهم على البرّ والتقوى، ومواجهة الأخطار التي تهدّد البشريّة.

من هنا وأمام كلّ هذا، كانت مبادرة **كلّيّة الإمام الأوزاعيّ للدراسات الإسلاميّة**، وهي المبادرة الأولى من نوعها على الصعيد اللبنانيّ منذ عهد الاستقلال، **بدعوة الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة الدينيّة في لبنان إلى التداول والتحاور** حول مواجهة المشكلات والتحدّيات التي تعترض المجتمع، ولتنزل هذه المؤسّسات التربويّة الجامعيّة من أبراجها العاجيّة، لتعايش مشاكل المجتمع، وتُسهم في إعداد أفراده على أساس تكامليّ للطبيعة الإنسانيّة، من خلال الاهتمام بحاجات الإنسان وجوانبه الجسميّة والعقليّة والروحيّة.

لبّت الدعوة اثنتا عشرة كلّيّة ومعهدًا جامعيًّا دينيًّا، وكان اللقاء الأوّل فيما بينها يوم الثلاثاء الموافق ١٦/١٢/١٩٩٧م[١].

إستمرّت الاجتماعات بين ممثّلي هذه الكلّيّات والمعاهد في مراكزها بشكل دوريّ وفاعل ونشط.

---

(١) وهذه أسماء المؤسّسات المشاركة (بالترتيب الأبجديّ): كلّيّة الاجتهاد والعلوم الإسلاميّة في الجامعة الإسلاميّة في لبنان، كلّيّة الإمام الأوزاعيّ للدراسات الإسلاميّة، كلّيّة الشرق الأوسط، كلّيّة العلوم اللاهوتيّة للدراسات الرعائيّة في=

وهنا لا بدّ لي من الإشارة إلى أخلاقيّات ومناخات الحوار في اللقاءات المستمرّة لهذه الكلّيّات والمعاهد، والتي شارك فيها الجميع بفاعليّة وجهد كبيرين، وقام حوارها على الاحترام المتبادل، والصدق، والصراحة، والوضوح، والمحبّة، والثقة، والصبر، والدقّة، واللطف.

إنطلقنا من جوامع مشتركة بين الديانتين الإسلاميّة والمسيحيّة، ومن دعوة إلى مواجهة التحدّيات بالوعي المتزايد والتكاتف والتعاون. وكنّا نتبادل الأفكار والحقائق والمعلومات والخبرات التي تزيد من معرفة كلّ فريق بالآخر بطريقة موضوعيّة. كان هناك تلاقٍ واختلاف، ولم يفسد الودّ الاختلافُ في قضيّة، واحتفظ كلّ طرف بمعتقداته وثوابته، وسعينا بكلّ الوسائل ليعرف كلٌّ منّا الآخر على حقيقته، لا كما هي الصورة النمطيّة الذهنيّة المشوّهة عن الآخر والقائمة على أحكام مسبقة. لم يكن هناك انطواء كلٍّ على جماعته ومصالحه، بل ساد اللقاء روح المشاركة، والتعايش، والتعاون، والالتقاء على جوامع مشتركة، والحرص على الانفتاح والتعلّم من الآخر على جميع الأصعدة.

ولقد فتحت هذه اللقاءات أبوابًا للصداقات فيما بيننا، وحقّقنا تفهّمًا متبادلًا، واكتشفنا أخوة لنا في الإيمان، وتشاركنا في المسرّات والآلام.

كنّا نتحاور بالتي هي الأحسن، يقول تعالى ﴿ولا تُجادِلُوا أهلَ الكِتاب إلّا بالتي هي أحْسَن﴾ [سورة العنكبوت، آية ٤٦].

وهنا أقف، في هذه الآية الكريمة، على (أهل الكتاب) و(بالتي هي أحسن)، فالقرآن الكريم أشار، في كثير من آياته، إلى أصحاب الجنّة، وأصحاب النار، وأصحاب الكهف، ولم يقل أصحاب الكتاب، بل قال

=الجامعة الأنطونيّة، كلّيّة اللاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس، بالكسليك، كلّيّة اللاهوت للشرق الأدنى، مركز الدراسات الإسلاميّة - المسيحيّة - في جامعة البلمند، معهد الدراسات الإسلاميّة - المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، معهد طرابلس الجامعيّ للدراسات الإسلاميّة، المعهد العالي للدراسات الإسلاميّة في جمعيّة المقاصد الخيريّة الإسلاميّة، المعهد العالي للعلوم الدينيّة في جامعة القدّيس يوسف، معهد القدّيس بولس للفلسفة واللاهوت بحريصا.

أهل الكتاب، فالأهل الزوج والزوجة والأولاد... إلخ، أي الأسرة، فنحن، مسلمون ومسيحيّون، أسرة واحدة يجمعنا الإيمان بالله، والوحي الإلهيّ، والكتاب. أمّا الحوار بالتي هي أحسن، فهو أن نختار الأحسن والأفضل في التعامل، الأحسن في الطريقة، في المنهج، في الأسلوب، في اختيار العبارات، إنّه التعبير بالأسلوب الهادئ السلميّ، حيث يُوصِل كلّ هذا إلى نتائج جيّدة، بحيث يتحوّل الجميع إلى أصدقاء.

كان لقاؤنا وتقاربنا على الكلمة السواء، كلمة الحقّ والعدل التي تسوّي بين الجميع، يقول سبحانه وتعالى ﴿قُلْ يا أهلَ الكِتاب تَعالَوا إلى كلمةٍ سواءٍ بيننا وبينكم ألّا نعبُد إلّا الله﴾ [سورة آل عمران، آية ٦٤]

وبكلمة مختصرة كانت لقاءاتنا أخويّة ننهل فيها من مَعين الرسالات السماويّة بما اشتملت عليه من عِبَر وعظات وأخلاقيّات تقرّب الإنسان من أخيه الإنسان.

لقد ركّز الجميع على ضرورة معرفة كلٍّ منّا الآخَر من خلال الدراسات الجامعيّة والأنشطة الثقافيّة، وزيارة المكتبات الجامعيّة والاستفادة منها، والاطّلاع على المنشورات والأبحاث المشتركة، والمعارض، وتبادل الخبرات بين أعضاء هيئات التدريس، والزيارات الاجتماعيّة والعلميّة، والأعمال المجتمعيّة المشتركة.

ولا شكّ في أنّ مثل هذه الأمور ضروريّة لأنّنا وجدنا جهلًا من الطرفين بالآخر وبمؤسّساته، وأنّ علينا أن نبذل جهدًا متواصلًا لتوسيع آفاق معرفتنا في هذا المجال.

إمتدّت اللقاءات والاجتماعات عامًا كاملًا، وحَصْحَصَ لدى الجميع إحساسٌ مشترك بأنّ ما آلت إليه الأوضاع في لبنان، وخصوصًا بعد حرب شرسة مدمّرة دامت ستّة عشر عامًا، كانت لها آثار كبيرة في التربية والتعليم في هذا البلد، مع إدراكنا ما للتربية والإعلام من دور فعّال ومؤثّر في المجتمع.

فأزمات التربية والإعلام تستوجب الأولويّة في اهتماماتنا، والحاجة

ماسّة في عصرنا الراهن، وفي لبنان بشكل خاصّ، إلى تطبيق ما تحويه الديانتان السماويّتان الإسلاميّة والمسيحيّة مِن قِيَم، على أنفسنا، وفي مختلف النواحي الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة في عصر لا يكاد يُعمَل فيه بالتعاليم السامية المنصوص عليها في كتبنا المقدّسة.

وكان نتيجة هذه اللقاءات والاجتماعات، اتفاقُ ممثّلي الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة الدينيّة على أن يُعقَد مؤتمرُها الأوّل تحت شعار (القِيَم في التربية والإعلام).

عُقد هذا المؤتمر في بيروت يومَي الأربعاء والخميس ٢، ٣، كانون الأوّل ١٩٩٨م في قاعة اليونسكو، وحاضر فيه مجموعة من رجال الفكر المتخصّصين بالتربية والإعلام ممَّن رشّحتهم الكلّيّات والمعاهد، ويعتبر هذا المؤتمرُ الأوّلَ من نوعه في تاريخ لبنان الحديث، الذي يتمّ فيه لقاء الكلّيّات والمعاهد الجامعيّة الدينيّة الإسلاميّة والمسيحيّة.

حرصنا بعد عقد هذا المؤتمر على التطبيق العمليّ للتوصيات والقرارات التي اتّفقنا عليها، فعُقد لقاءٌ طالبيّ بين طلّاب كلّيّة الإمام الأوزاعيّ للدراسات الإسلاميّة، وطلّاب معهد القدّيس بولس للّاهوت والفلسفة في حريصا، وكان هذا اللقاء نوعيًّا ومميّزًا.

تضمّن اللقاء جولة في المعهد لتعرُّف معالمه، واجتمع الطلبة في قاعة المحاضرات، وتحاوروا مع مدير المعهد الأب الدكتور جورج خوّام، والأستاذ توفيق حوري رئيس مجلس الأمناء في كلّيّة الإمام الأوزاعيّ، والأب الدكتور جوزيف معلوف، والدكتور محمّد منير سعد الدين، والأب الدكتور بولس صفير عميد كلّيّة اللّاهوت الحبريّة في جامعة الروح القدس. ثمّ جرى أيضًا حوار بين الطلبة، وتبادلوا العناوين للزيارات والاتّصالات.

لم يقتصر الأمر على اللقاء في معهد القدّيس بولس، بل تلقّى المسؤولون عن الكلّيّات والمعاهد الدعوات للمشاركة في أنشطة جامعة الروح القدس، وكلّيّة الإمام الأوزاعيّ، ومعهد الدراسات الإسلاميّة

المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف، ولتبادُلِ الأساتذة للتدريس. كما أنّنا اجتمعنا في معهد طرابلس الجامعيّ، وقدَّم أساتذةُ مقرّر مقارنة الأديان في كلّيّة الإمام الأوزاعيّ للدراسات الإسلاميّة ومركز الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة البلمند، كيف يدرِّس هذا المقرّر وما هِيَ أهدافه.

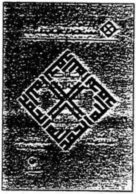
وكذلك قام طلّاب كلّيّة الإمام الأوزاعيّ بزيارة لمعهد الدراسات الإسلاميّة المسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف ومكتبتها. ونحن بصدد لقاءات أُخرى، ونُعدّ لمؤتمر في العام ٢٠٠٠.

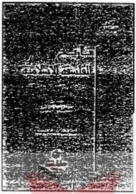
هذه نماذج من التعايش والحوار المشترك، علينا أن نسعى إليها لنزداد معرفةً بعضنا لبعض كما نحن في الواقع، ونمدّ جسور التفاهم والألفة بين أبناء الوطن الواحد، وفي العالم أجمع، ونجلو الصورة النمطيّة الذهنيّة المشوَّهة عن بعضنا عند بعضنا الآخر.

ونحن بحاجة، من خلال جامعاتنا، وكلّيّاتنا ومعاهدنا والمجتمع الذي أنشأها، إلى السعي لإقامة مؤسّسات حواريّة إسلاميّة مسيحيّة تتكلّم بلغة مشتركة وطروحات واضحة، وللوقاية من استخدام الدين سلاحًا للصراع بين الأمم، وللحيلولة دون وقوع محاولات الفتنة والفرقة داخل المجتمعات، وللتعاون والحوار الحقيقيّ والتسابق في الحقّ بين المؤسّسات التربويّة الإسلاميّة والمسيحيّة، وللعمل على إسقاط الصورة المزيّفة عن الآخر، وتصحيح الصور الذهنيّة، وتحقيق التعارف والفهم، والتسليم بمبدأ الاختلاف، وأن نتعاون جميعًا على البرّ والتقوى، ومقاومة الفساد والطغيان والهيمنة والظلم الاجتماعيّ، في عالم تستهدف تحدّياتُه المؤمنين في الديانات، ممّا يتطلّب منّا مسلمين ومسيحيّين عملًا مشتركًا لبناء عالم أكثر إنسانيّة، وهذا يلقي على كواهلنا مسؤوليّة كبيرة.

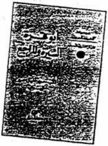
ثمّ لا بدّ من الإشارة في الختام إلى أنّ هناك تحدّيًا مطروحًا علينا جميعًا، وهو مدى التطبيق العمليّ لوعود الحوار، ولنوايا المتحاورين، ممّا يتطلّب جهودًا صبورة ومستمرّة، حتّى يصبح الحوار ضرورة لا يُستغنى عنها.

من منشورات دار المشرق

















حوليّات معهد الآداب الشرقيّة

(جامعة القدّيس يوسف)

في ذكرى الأستاذ الدكتور فؤاد أفرام البستاني

المجلّد السابع، السنوات ١٩٩٣-١٩٩٦، ٦٨٩ ص بالعربيّة و٢١٣ بالفرنسيّة

صدر العدد الخاصّ هذا من مجلّة حوليّات معهد الآداب الشرقيّة متأخّرًا، في مطلع العام ٢٠٠٠، لأسباب وجيهة، منها كثرة المقالات (نحو ٢٥) وجميعها مداخلات رفيعة المستوى، توزّعت على علماء شرقيّين ومستشرقين من بلدان عديدة. ولعلّ الإدارة أحبّت، إلى ذلك، أن يصدر هذا المجلّد متزامنًا مع حلول الذكرى المائة والخامسة والعشرين لتأسيس الجامعة اليسوعيّة التي كان فؤاد أفرام البستانيّ أحد طلّابها النوابغ، ثمّ عالمًا علمًا من أساتذتها طوال نصف قرن ونيّف.

ولمّا كان «المكتوب يُقرأ من عنوانه»، على حدّ ما جاء في القول المأثور، نورد في ما يلي عناوين المقالات التي ضمّتها عدد الحوليّات الفريد هذا:

«فؤاد أفرام البستاني في مجلّة المشرق (١٩٢٣-١٩٥٢)» (د. أحيف ستر)؛ «وهي لمَن غلب، آخر كتاب للدكتور ف. أ. البستاني» (د. متري سليم بولس)؛ «شهادة وفاء لأستاذي ف. أ. البستاني» (د. وليم الخازن)؛ «شارل مالك: فكر متنوّع بلا نظام فكريّ خاصّ» (د. أفرام البعلبكيّ)؛ «من الآراميّة إلى اليونانيّة. إستيعاب التراث الإنجيليّ في اللغة اليونانيّة. مَثَل الزارع نموذجًا» (أ. د. روبير بندكتي اليسوعيّ)؛ «تطوّر مفهوم الفترة في الأدب والتاريخ العربيَّين» (أ. د. لويس بوزيه اليسوعيّ)؛ «تنشئة الطفل في المجتمع الأردنيّ...» (د. محمّد الخوالده)؛ «مريم بنت عمران في كتاب تأويلات أهل السنّة لأبي منصور الماتريديّ السمرقنديّ» (أ. د. سليم دكّاش اليسوعيّ)؛ «اللون في القرآن الكريم» (د. هبة شبارو - ستّو)؛ «العبارات المجمَّدة في اللغة العربيّة الفصحى» (د. أنطون صيّاح)؛ «مقاربة رموزيّة لكتابة مارون عبّود القصصيّة...» (د. أنطوان طعمه)؛ «تمرين في منهجيّة التعبير» (د. هنري عويس)؛ «الترخيص القانونيّ لمؤسّسات التعليم العالي الخاصّة في لبنان» (د. هنري العويط).

أمّا المداخلات باللغة الأجنبيّة فهي بالفرنسيّة، باستثناء واحدة حرّرت بالإنكليزيّة وهي بقلم الدكتور نقولا زياده حول «العرب في ما وراء النهر». وموضوعات المقالات الأُخَر عالجت على التوالي، المجادلة في القرآن (المرحوم جاك برك)، سيرة بيبرس (جورج بوهاس)، «الخميس الأسود» والأدب التونسيّ (جان فُونتين)، المطبعة الكاثوليكيّة في بيروت (الأب سامي خوري اليسوعيّ)، كتاب الحيوان للجاحظ (أندرِه ميكيل)، شهادة الجاحظ على المزدكيّين (المرحوم شارل بلّا)، مسيحيّو حلب في القاهرة إبّان القرن ١٨ (أندرِه ريمُون)، مخطوط قديم للسهرورديّ المقتول (الأب سمير خليل اليسوعيّ)، خواطر

في غراماطيق الموارنة العربيّة (جيرار تروبو).

أضف إلى الدراسات الغنيّة الشائقة هذه، نحو ٣٠٠ صفحة ذُكر فيها تعريف بنماذج من الأطاريح التي قُدّمت إلى معهد الآداب الشرقيّة بين ١٩٩٣ و١٩٩٦ (٣٠ أنموذجًا)، وجدولٌ بخرّيجي الدراسات العليا في المعهد المذكور وإبّان السنوات الأربع نفسها.

كتاب أشبه بالموسوعة يستحقّ المشرفون على إصداره جزيل الثناء.

أ. ك. حشيمه

العولمة والفاروق

تأليف حسّان العوف

الجزء الأوّل: الهندسة الإستراتيجيّة لعولمة معياريّة

طبع في دار السراج، بيروت، ١٩٩٩، توزيع دار النهار، ٤٣٣ ص

يشير المؤلّف في المقدّمة إلى أنّ كتابه هو «تحليل نقديّ مقارن للخطاب الأيديولوجيّ الرأسماليّ الغربيّ المعمّم بالنموذج الأمريكيّ» (ص ٩)، وهو خطاب «يستكمل بُعدَه القِيَميّ بثقافة الاستهلاك... وبالآليّة التي تضمن تحويل الإرث الثقافيّ الإنسانيّ... إلى مجموعة من القِيَم الاستهلاكيّة المتنافسة... وصولًا إلى النظام العالميّ» (ص ٩). وقد شاء المؤلّف أن يرافق نشأة ذلك الخطاب من مهده، ليستطيع أن يحدّد طبيعته وحقيقته. ولكن، في الوقت نفسه، لم يضع أمامه أيّ «مرجع أجنبيّ عن العولمة أو محلّيّ، بغرض المحافظة على الحدس المنهجيّ في البحث، من التأثّر والوقوع في فخّ المُعاد والمساهمة في ترسيخ مفاهيم خاطئة ومشوّهة تظلّ بديهيّات أو فرضيّات يقتضي التسليم بها والبحث انطلاقًا منها» (ص ١٠). على أنّ السيّد العوف لا يحدّ بحثه في مواكبة حدث العولمة، بل يوفّر «قاعدة البيانات الضروريّة للتحكّم والإدارة بالأهداف لكلّ الخطط التنمويّة الاجتماعيّة والاقتصاديّة من منظور القيمة الإنسانيّة وعلاقتها بالقيمة الاقتصاديّة»، وقد استعان «بالفقه الإسلاميّ ونظرته الموضوعيّة للاقتصاد بأنّه تحرير للنفس من الحاجة وسلطة المال، وفيها تحقّق الحرّيّة الاقتصاديّة بسلامة الإرادة، وبناء العلاقات الاقتصاديّة المتعاونة والمتوازنة» (ص ١١).

تلخّص هذه الخطوط، في الواقع، محاور «الأبواب الثمانية» التي يتألّف منها الكتاب. أمّا نقطة الانطلاق، التي تجتاز الكتاب بصورة جليّة، فهي خلفيّة العولمة «الصهيونيّة». ذلك بأنّ خطاب العولمة الأيديولوجيّ ينطوي على معاناة شعب إسرائيل منذ نشأته، وقد «تعذّر عليه تحويل الخطاب الإلهيّ بالرسالة السماويّة إلى واقع يفسّر منطق وجوده في الكون، ويأخذ دوره في البناء الإنسانيّ» (ص ٢١). وفي نظر السيّد العوف، تعيد العولمة اليوم إلى هذا الشعب «حقوقه المغتصبة عبر آلاف السنين دفعة واحدة، مسخّرة كلّ إمكانيّات وموارد العالم لتحقيق هذا المشروع، وإخضاع كلّ الشعوب والحضارات

والثقافات إلى مبدأ القيمة الجديدة (المال هو القيمة الحقيقيّة المعبّرة عن كلّ الأشياء)، ويصبح الإنسان معها الخادم المطيع للمال الذي يتمركز في بنوك عصبة بني إسرائيل...» (ص ٢٣).

وانطلاقًا من هذه الغاية، تتّضح آثار العولمة في الدول النامية التي تغرق بالديون والفقر وترى مواردها تُستغلّ. لذا، لا بدّ من شروط موضوعيّة لضمان التنمية فيها (ص ٥٠)، ولا بدّ لها من معاداة الإمبرياليّة والصهيونيّة (ص ٥١). وبعد أن استعرض المؤلّف النزعة الفلسفيّة المادّيّة اليهوديّة التي إن هي إلّا تحريف للخطاب الإلهيّ (ص ٦٩-٨٨)، قام بتحليل الأيديولوجيّات «الثانويّة» التي أثّرت سلبًا في العالم، فتوقّف على باخوفن وماركس وسبنسر وداروين وفرويد والبهاء والدونمة (ص ٨٩-١١٠). ثمّ تناول موضوع «المدلول الحضاريّ والإنسانيّ للثقافة العربيّة» (ص ١١٣-١٤٦)، فتعرّض لمأزق الثقافة العربيّة المعاصرة وحوارها مع الثقافات الأُخَر، وأزمة المجتمعات العربيّة في تعيين هويّتها وانتمائها، وخلص إلى التشديد على أنّ الإسلام يوفّر تلك الفضائل المثاليّة لممارسة السلطة وتطوّر الحضارة.

وينتقل المؤلّف إلى «التحليل النقديّ والتاريخيّ للأيديولوجيّات الأوّليّة للعولمة» (ص ١٤٧-٢١٤)، فيتوقّف على عولمة الثقافة التي تتمثّل «بشريعة الغاب»، و«فتنة الدجّال» التاريخيّة، وتبرز في حالات مَرَضيّة منتشرة في العالم الغربيّ. ثمّ يقدّم، إزاء تلك، «النظريّة المعرفيّة القرآنيّة» و«الوثوقيّة المعرفيّة في فتنة الدجّال» (ص ٢١٧-٢٦٨).

وبعد أن استعرض المؤلّف مشكلات العولمة وحلولها من وجهة نظر إسلاميّة، مشدّدًا على دور الأخلاق والشرائع (ص ٢٧١-٢٩٦)، تناول «أسس بناء العولمة المعياريّة»، مظهرًا كيف أنّ القرآن يمثّل «شريعة التوحيد الإلهيّة بمطلقها، شموليّة النصّ للإنسان والكون، واحتوت النماذج الإنسانيّة الزمنيّة في سياقها من الكتب السماويّة الأخرى» (ص ٢٩٩). لذا، فالإسلام يؤمّن «أسس بناء النموذج الإنسانيّ» (ص ٣٤١-٣٧٦). ويختم السيّد العوف بالتطرّق إلى «مشكلات العالم المشتركة» (ص ٣٧٨-٤٠٢)، ولا سيّما الإرهاب والتطرّف.

تعليق: لا نوافق المؤلّف على الأبعاد «الصهيونيّة» و«الشيطانيّة» التي رآها في حدث العولمة، ولا نجد في طريقة تحليله نهجًا علميًّا متينًا ومبرّرًا. فالعولمة، إن نظرنا إليها نظرة موضوعيّة، هي إحدى نتائج الفلسفة المادّيّة الصناعيّة التي بلغت أوجها في عصر النهضة والأنوار، وإحدى نتائج سياسات الانفتاح التجاريّ. ولكنّنا نؤيّد المؤلف في اعتباره أنّ للعولمة آثارًا سلبيّة على الإنسان المعاصر والمجتمعات. فلا شكّ في أنّ العولمة، بوجهها المتطرّف، تحوّل الإنسان إلى آلة منتجة، وتعرّيه من روحه، وتخضعه للمادّة. ولكن، في المقابل، لا بدّ من التسليم بالنِّعَم العلميّة التي تنطوي عليها العولمة، والتي من شأنها أن تعرّي الثقافات من المعتقدات الخرافيّة، وتضع الإنسان أمام مسؤوليّته الجذريّة في تحسين حياته والنهوض بمجتمعه. فالمطلوب هو طرح تصوّرات جريئة وعلميّة تحرّر إنساننا العربيّ من خوفه بفقدان عاداته ومعتقداته، وتنزعه من فقره وتخلّفه، وتحدث تغييرات فكريّة ودينيّة

أساسيّة ترسم حدود الدين الطبيعيّة في حياة المجتمعات، فيتمّ احتواء «إيجابيّات» العولمة الغربيّة.

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

من تاريخ الجنوب اللبنانيّ
بكاسين مع ملحقاتها والقرى المتفرّعة

تأليف فريد حنينة

دار كتابات، بيروت، طبعة أولى ١٩٩٩، ٤٩٦ صفحة

ها هي المشرق تقول كلمتها في بكاسين مع ملحقاتها والقرى المتفرّعة، البلدة التي ساهمت في نهضة المجلّة (١٨٩٨) عبر أقلام عددٍ غير قليل من أبنائها نشطوا في علوم الدين والدنيا: المطران عبدالله الخوري (١٨٧٢-١٩٤٩)، الخوري إبراهيم حرفوش (١٨٧٠-١٩٤٩)، الأب سليمان غانم اليسوعيّ (١٨٤٨-١٩٤٣)، الدكتور شاكر الخوري (١٨٤٧-١٩١١)، إبراهيم أبو سمرا غانم (١٨٦٦-١٩٤٢)، جرجي إبراهيم نصر (١٩١٤-١٩٨٩)؛ كما وكان نعمان أبو ناضر (١٨٧٧-١٩٢٤) يراسل من مِصر جريدة البشير (١٨٧٠-١٩٤٧) البيروتيّة للآباء اليسوعيّين، ويوسف أبو سمرا غانم (١٨٥٢-١٩٣٥) وكيل أشغال جريدة البشير ومجلّة المشرق ثمّ مصحّح المطبوعات في المطبعة الكاثوليكيّة.

جمع فريد حنينة مادّة مؤلّفه ووزّعها على فصول سبعة تناولت تاريخ البلدة القديم والحديث، مستندًا في ذلك إلى وفرة من المصادر والمراجع والمخطوطات والوثائق والسجلّات والمنشورات والجرائد والمجلّات، فجاء كتابه شاملًا وافيًا. وليس من باب الثناء القول إنّ عملًا كهذا يلزمه جهدٌ وصبرٌ ودقّة، كون التأليف في التاريخ يتطلّب كثيرًا من التمحيص والتدقيق، وقدرًا لا بأس به من التشكيك وعدم التصديق، وأمانةً علميّةً موصوفة. ولا نستغرب مع هذا أن يضع المؤلّف السنين لا بل العقود لإصدار الكتاب المرجع الذي يعرف أهميّته المؤرّخون والبحّاثة وأهل البلدة أصحاب الشأن، لكنّ قيمةً له لا تُقدّر ستكون للأجيال الطالعة التي ستجد فيه تاريخ الأجداد والآباء والعائلات؛ تاريخًا ترجع من خلاله إلى مئات السنين إلى الوراء، وتنطلق منه إذا أرادت لدراسة الواقع وتدوينه. وكما هو معروف: نعرفُ حاضرَنا إذا ما درسنا تاريخَنا، ويعرفون مستقبلَهم إذا ما درسوا حاضرَنا.

حرصًا على الموضوعيّة العلميّة، وأمانةً على الحقيقة التاريخيّة، أسوق بعض الملاحظات التي لا تقلّل من أهمّيّة الكتاب، بل تطاول الشكل غالبًا لا المضمون. وهي ملاحظاتٌ أعرضها - مستفيدًا من سعة علم المؤلّف ورحابة صدره - ضمن عناوين ثلاثة: منهجيّة التأليف - الدقّة التاريخيّة - لغة الكتاب.

أ - منهجيّة التأليف

١. ما الجدوى من إعداد فهرسَيْن لمحتوى الكتاب، أوّلهما في البدء وثانيهما في الختام؟ أما كان من الأنسب إعدادُ فهرسٍ واحدٍ مفصَّلٍ يشتمل على العناوين الرئيسيّة والفرعيّة

والأكثر تفرّعًا، بحيث يجعل في آخر الكتاب؟

٢. ينطلق الباحثون في العلوم كافّة بتحديد التسمية أو الاسم الذي يُطلق على العلم أو الاصطلاح موضوع الدرس، ومن ثمّ تُدرس الجوانب الأخرى بتسلسلٍ وترابط منطقيّ. كان من الأولى أن يعالج المؤلّف أصل تسمية «بكاسين» قبل البدء بدراسة موقع «بكاسين» وميزات الموقع، وجغرافيّة البلدة،... إلخ.

٣. لقد أدرج المؤلّف الحواشي في نهاية كلّ فصل، وهي طريقة قديمة تُتّبع. لكن، لو عمد إلى وضعها في أسفل كلّ صفحة لكان وفّر على القارئ أو الباحث عناء التفتيش وضياع الوقت. كما أنّ كتابة المعلومات العائدة إلى كلّ حاشية لم تُراعَ فيها إطلاقًا القواعد المنهجيّة في كتابة الأبحاث؛ فاسم المصدر أو المرجع لم يُميَّز عن سواه من المعلومات بخطّ أسود غامق، أو بجعله ضمن مزدوجين (« »)؛ ومعلومات النشر الأخرى المتبقّية لم يُفصل بينها بعلامة واحدة موحّدة، فتارةً كانت النقطة (.)، وأخرى الفاصلة (،)، وأحيانًا الخطّ الصغير (-).

٤. لم يحدّد المؤلّف معيارًا واضحًا يُدرج على أساسه أسماء الأعلام في كلّ ميدان أو علم. فذكر أمواتًا وأحياء، وأغفل أحيانًا أمواتًا وأحياء. وكم كنّا نتمنّى أن يقتصر في تاريخه على ذكر الأموات من دون الأحياء، لما في ذلك من حراجةٍ ومساسٍ بالتجريد. فلأعلامنا الأموات واجبٌ علينا أن نبرز أعمالهم والمفاخر، أمّا الأحياء فما زالوا يسعون ويجاهدون ولن يُقصّر التاريخ عن ذكرهم.

٥. جاء في (ص ٣٤٦-س١١-١٢): «يمكن القول إنّ البلديّة أخطأت في اختيار المكان لأنّ لا ضهر الرملة أصبحت كضهور الشوير -...». من البديهيّ جدًّا أن يبدي المؤرّخ آراءً خاصّة أو يصدر أحكامًا. وما نفع كتابة التاريخ إن لم تكن لأخذ الدروس والعِبَر؟ لكن، ما أثار الدهشة فينا مرارًا، أن أصدر المؤلّف حكمه أو أحكامه حينًا، وتغاضى عن العديد من النشاطات والوقائع والشوائب التي تثير الريبة والشكوك، وتطال ابن البلدة في إيمانه وإنسانيّته وثقافته وحرّيّته، في مجالات عديدة، بعضها من التاريخ القريب وبعضها من الحاضر الماثل أمام أبصارنا والبصائر.

ب - الدقّة التاريخيّة

أسوق بعضًا من الأغلاط التي تفتقر إلى دقّة في التأريخ أو في الكتابة التاريخيّة، وهي قد لا تخفى-عتى اللبيب أحيانًا، وأحيانًا أخرى يعوزها البحث والتفتيش لتغدو صحيحةً واضحة دالّة، تُنسب إلى التاريخ وتمتّ إليه بصلة. وهذه الملاحظات هي كلّها على سبيل المثال لا الحصر.

١. ورد ذكر ولادة المطران عبدالله خوري ووفاته كما يلي: (١٨٩٢-١٩٤٩) [ص ١٠٣]؛ (١٨٩٢-١٩٤٩) [ص ١٥٥]؛ «ولد في ١٣ كانون الأوّل سنة ١٨٧٢» [ص ١٥٦]. والمطران شكرالله خوري (١٨٦٣-١٩٣٤) [ص ٢٠٠]؛ المطران شكرالله خوري (١٨٦٣-١٩٢٤) [عنوان الصفحة ٣٩٥].

٢. كم كان أدقّ وأوضح تاريخيًّا لو عمد المؤلّف إلى ذكر أعلامه، كلّ أعلامه، بالاسم

الثلاثيّ وإلى جانبه تاريخ الولادة والوفاة؛ وفي حال تعذّر ذلك يوضح الأسباب والصعوبات في حاشية تعود إلى العَلَم. وهو قد درج على ذلك أحيانًا، وأقلع أحيانًا كثيرة، فجاءت الأعلام مضطربة متشابكة تنقصها الدقّة في معرفة اسم الأب أو الجدّ، والفترة الزمنيّة التي عاش فيها العَلَم. على سبيل المثال طبعًا:

- أسعد حرفوش [ص ٣٧٣ - لا ذكر لاسم الأب، ولا تاريخ ولادة أو وفاة].
- الأب بطرس حرفوش [ص ٣٧٤ - لا ذكر لاسم الأب، ولا تاريخ ولادة، وهو حيّ يُرزق].
- الأب لويس حرفوش [ص ٣٧٦ - لا ذكر لاسم الأب، لا تاريخ ولادة ولا وفاة - توفّي ١٩٧٧].

والأمثلة على ذلك وفيرة ومنتشرة في أرجاء تاريخ العائلات كلّها.

٣. لقد أسقط ذكر بعضٍ من الأعلام، كان من الأمانة والدقّة إيراد نُبذ عنها أسوة بغيرها أو بمثيلاتها من الأسماء. نذكر على سبيل المثال لا الحصر:

+ الأب يوسف يوسف العجيل [١٤/٩/١٩١٢ بكاسين - ٦/٧/١٩٩٢ كفيفان]: رئيس دير سيّدة مشموشة (١٩٥٦-١٩٥٩)، أمين سرّ عامّ الرهبانيّة اللبنانيّة المارونيّة (١٩٥٤-١٩٥٦)، عُرف بتقواه وروحانيّته وزهده. مات برائحة القداسة.
+ الأب جرجس يوسف نصر الراهب اللبنانيّ المارونيّ (١٩٠٩-١٩٩٦): ولد في بكاسين. سيم كاهنًا ١٩٣٥. رئيس دير مار يوحنّا - رشميّا (١٩٤٤-١٩٤٧). رئيس دير المخلّص - بحنّس (١٩٥٠-١٩٥٣) و(١٩٨١). رئيس دير مار أنطونيوس - النبطيّة (١٩٥٣-١٩٦٢) و(١٩٧٦) و(١٩٨٦-١٩٩٥). رئيس دير مار مارون - المعوش (١٩٧١-١٩٧٤). رئيس دير مار أنطونيوس - سير (١٩٧٤). رئيس دير مار جرجس - الناعمة (١٩٧٧-١٩٨١). مُنح سنة (١٩٥٦) وسام الاستحقاق (أو المعارف) اللبنانيّ من الدرجة الأولى مكافأةً له على عطاءاته المتنزّعة في الحقل التربويّ والوطنيّ. عُرِفَ بتقواه وبساطته وحكمته وتدبيره وصوابيّة آرائه.
+ النقيب فرنسيس سامي خوري (١٩٦٠-١٩٨٥): حامل تهنئة قائد الجيش اللبنانيّ، إستشهد في ساحة الشرف.

ج - لغة المؤلّف

ولئن كان الكتاب موجّهًا إلى العامّة والخاصّة من أبناء بكاسين وغيرها، فلقد كان جديرًا به أن يحافظ على أصول اللغة التي ظهر بها وعلى سلامة قواعدها وتراكيبها والإملاء، فيستسيغ لغته المثقّف والمتعلّم والمتخصّص على السواء. ألفت الانتباه إلى عددٍ من الأخطاء اللغويّة - على سبيل المثال طبعًا - التي لا تُؤخذ على الكاتب غير المتخصّص باللغة العربيّة، وإن كانت لا تليق بلغة الضاد في عصر العلم والتخصّص والإتقان.

+ فترة تنقيب وإطلاع [اطّلاع] (ص ٥-س٣)؛ سيّما إبنه [ابنه] أنطوان (ص ٥-س١٦)؛ السياسيّة والدينيّة والإجتماعيّة [الاجتماعيّة] (ص ٨-س٣)؛ المنطقة هذه بإسم المرحوم [باسم] (ص ٣١-س٢٤). أعوامًا مَضَت [أعوامٌ] (ص ٥-س٢)؛ سبقني في التأريخ عن

البلدة [تأريخ البلدة] (ص ٥-س٧-٨)؛ إنّ المتخصّصين باتوا كثر [كثرًا] (ص ٦-س٨)؛ وجود ذات العائلات [العائلات ذاتها] (ص ٨-س١١)؛ شرقي صيدا ٨٠٠ مترًا [متر] (ص ١٤-س٣)؛ بنفس الوقت [بالوقت نفسه] (ص ٢٣-س٢٢)؛ في ذات الوقت [في الوقت ذاته] (ص ٢٧-س١٨)؛ إرتفعت قبيها الأربعة [الأربع] على أربعة وعشرين عامودًا [عمودًا] (ص ٣١١-س١١-١٢)؛ ويذهب البعض [بعضهم] إلى أنّ (ص ٣٨-س١٦)؛ يُرجّح أنّ الدخول إليها [دخولها] (ص ٨٤-س١٨)؛ تلقى مبادئ القراءة والكتابة عن المعلّمين [على المعلّمين] (ص ١٧٦-س٧)؛ تخصّص في اللاهوت والحقّ الكنسيّ [باللاهوت] (ص ١٨٣-س١٠)؛ سيّم كاهنًا [سِيمَ] (ص ١٨٣-س١٤)؛ فذلّل الراغب بالعلم [في العلم] (ص ٢٩٠-س٦)؛ ولأنّ مهنة الكهنوت لم تكن محصورة [هل الكهنوت مهنة؟] (ص ٣٠٤-س١٠)؛ ولا كان الكاهن مضطرًا للاحتفاظ بعذريّته [مضطرًا إلى الاحتفاظ ببتوليّته] (ص ٣٠٤-س١١)؛ كان متضلّعًا باللغة السريانيّة [من اللغة] (ص ٤٦٠-س١٠)؛ لوحةٌ لفرس جامحة أثناء العاصفة بالألوان [لعمري، أهي العاصفة بالألوان أم اللوحة أم الفرس؟] (ص ٤١٣-س٦).

ويا حبّذا لو ضبط الكاتب الشعر ضبطًا تامًّا، لكان سهَّل قراءته والمحافظة على وزنه والإيقاع، سيّما وأنّ بعضًا منه أورده بلغته العاميّة التي تقبل اللّبس من دون الحركات والضوابط.

في الختام، أشكرُ لفريدٍ عملًا تفرّد به، فكان ملماكًا أوّلَ، لا بل حجر الزاوية، في تدوين تاريخ بكاسين القديم والحديث، وهيهات أن يحذو حذوه آخرون فيكملون من حيث انتهى، وينقلون شعلة التدوين من أيدي الآباء إلى أيدي الأبناء الحريصين على تُراب السلف وأمجاده والتراث.

أسفي، كلّ أسفي، على بلدةٍ أعطت الدين مطارنةً ثلاثةً أحبارًا، ورهطًا من الكهنة المتعلّمين المتزرين، وسُبحةً من الرهبان المتنسّكين الزهّاد، وأمًّا رئيسةً عامّةً، وأخواتٍ راهباتٍ عفيفات؛ وأعطت الدنيا نطاسيّين ورجال قانون وحملة أقلام ويبارق ومتخصّصين بكلّ فنٍّ ومطلب؛ تراها اليومَ ودعواتها الرهبانيّة والكهنوتيّة في شبه اضمحلال تامّ، ونظرة الشبيبة إلى الثقافة والعمل الاجتماعيّ يشوبها اضطرابٌ في المفاهيم والأولويّات. فمكتبة «بيت الشباب» يعلو رفوفها الغبار، ولا مَن يُعير الكتب أو يستعير؛ والمسرح قاعةٌ وخشبة ومقاعد لا تعرف الجمهور أبدًا، فلا عروضَ دينيّةً أو ثقافيّةً أو تاريخيّةً أو ترفيهيّةً، ولا ندوات فكريّةً أو علميّةً... ولا ناديَ في البلدة قائمًا يهتمّ بالثقافة والفكر والرياضة - ركائز النموّ والتحرّر -. وحدها الحفلات والمهرجانات تسيطر على النشاطات وتشغل الساحات وتسحر الألباب، فيغدو معها مجتمع البلدة والشبيبة عقيمًا غير ذي فائدة، ولا يشْر بما جدَّ له الأفذاذ من أبناء البلدة الراحلين. أمّا إذا أردتَ معاينة الوضع السياسيّ في البلدة وما يرافقه فحدّث يا عمرو ولا حرَج.

ريمون حرفوش

حِلف الفُضُول

تأليف الدكتور جورج جبّور وآخرون

من إصدارات الجمعية العراقية لحقوق الإنسان، فرع سورية، ١٩٨٨، ١٢٠ صفحة

إنّ قضيّة حقوق الإنسان هي من المسائل الأساسيّة في أيّامنا، تهتمّ بها معظم الدول. إلّا أنّ عامّة الناس في البلاد العربيّة تشعر وكأنّ الأمر مرتبط بالحكومات الغربيّة، تلوّح به بعضها حسبما تشاء وعلى نحو انتقائيّ فتشهره سلاحًا مرّاتٍ عديدة في وجه مَن يناهض مآربها، أو تتغاضى عنه ما لم يناسب مشروعاتها. وإذا ما طالعنا النصوص الرسميّة التي صدرت عن الأمم المتّحدة حول هذا الموضوع، يندر ألّا نجد ذكرًا لوثيقة الماغنا كارتا Magna Carta الإنكليزيّة التي صدرت في العام ١٢١٥، ولإعلان حقوق الإنسان الذي صدر مطلعَ الثورة الفرنسيّة في العام ١٧٨٩، في حين لا نجد أيّ إشارة إلى وثيقة عربيّة.

وقد أخذ الدكتور جورج جبّور على نفسه أن يبيّن أنّ العرب كانوا سبّاقين في هذا المجال، فأبرز وثيقة استنبطها من أعماق التراث العربيّ التليد، وتحديدًا من كتاب عيون الأثر لابن عبد الهادي، تقول إنّه، في أثر ظلامة لحقت بتاجر يمنيّ في أواخر الجاهليّة بمكّة، قام فضلاء هذه المدينة فسارعوا إلى نصرة المظلوم وتعاهدوا في بيت عبدالله بن جدعان على ألّا يَدَعوا في مكّة مظلومًا من أبنائها أو ممّن دخلها من سائر الناس إلّا كانوا معه على الظالم حتّى يستعيد حقّه. وفي كُتُب التراث تفصيل لهذا الحدث، لا بل ورد في الحديث النبويّ الشريف: «شهدتُ مع أعمامي في دار عبدالله بن جدعان حلفًا لو أنّني دعيتُ إلى مثله في الإسلام لأجبت: تحالفوا أن يردّوا الفضول على أهلها وأن لا يعزّ ظالم مظلومًا». ومعروف أنّ محمّدًا ألغى كلّ أحلاف الجاهليّة إلّا حلف «الفضول» هذا، وكان يشار إليه من قِبَل بعض الصحابة على أنّه أشرف حلف كان قطّ.

وقد جعل الدكتور جبّور، المعروف بعناده في سبيل القضايا القوميّة، دَيْدَنَه، لا بل شغلَه الشاغل، تعريف هذه البادرة، شرقًا وغربًا. والكتاب الذي نحن الآن بصدده، يورد، في نحو ثلاثة أرباعه الأُول، نصوص المقالات التي ألّفها الدكتور جبّور والمحاضرات التي ألقاها في هذا الشأن مستفيدًا من حلول الذكرى الخمسين لإعلان شرعة حقوق الإنسان العالميّة في العامّ ١٩٩٨. والربع الأخير في الكتاب هو من قلم أدباء ومفكّرين آخرين تطرّقوا إلى الموضوع من عندهم أو تعليقًا على مبادرة الدكتور جبّور. فالشكر لهذا المفكّر لأنّه ذكّر العالم بإنجاز كان العرب سبّاقين إليه، كما أنّه ذكّر العرب بأنّهم أصحاب بادرة فريدة جليلة، فعليهم بالتالي أن يكونوا اليومَ على مستوى ما كانوا عليه بالأمس.

أ. ك. حشيمه

الإسلام والغرب، الإسلام والعلمانيّة

تأليف بولس الخوري

سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» -٢

طبعة ثانية، منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٧، ١٦٠ ص

يتألّف هذا الكتاب من فصلَين قُسّم كلّ منهما إلى ثلاثة أجزاء، كما أُرفق بلائحة مراجع قيّمة، وذيّل بلائحة مصطلحات. إتّبع المؤلّف بنية منطقيّة متينة، وأسلوبًا وجيزًا، وفي الوقت نفسه، عميقًا وواضحًا. فاستطاع أن يبيّن بموضوعيّة مواقع الاختلاف بين «الإسلام والغرب والإسلام والعلمانيّة»، عن طريق التعرّض لكتابات مفكّرين بارزين، مظهرًا تلك النقاط التي تؤلّف منطلقات حوار جدّيّ ومثمر.

يبدأ المؤلّف كتابه بعرض النزاع التاريخيّ بوجهَيْه المسلّح والدبلوماسيّ، وما آل إليه من نتائج (ص ١١-٤٢). ثمّ ينتقل إلى الكلام على «الصراع الإيديولوجيّ»، فيلخّص وجوهه بأربعة: التبشير والدعوة، والاستشراق العلمانيّ، والمجادلة العقائديّة، والحوار الإسلاميّ - المسيحيّ. وفي هذا السياق، يشدّد بولس الخوري على تركّز الاهتمام حاليًّا «على القِيَم الدينيّة المشتركة» بالرغم من الاختلافات حولها، وعلى «توحيد الجهود في سبيل القِيَم الإنسانيّة الأساسيّة، من عدل وسلام وأخوّة وتعاون» (ص ٥٤).

وبعد ذلك يحلّل نقاط التلاقي والاختلاف بين الثقافة العربيّة الإسلاميّة والثقافة الغربيّة على ثلاثة أصعدة: صعيد السِمات الخاصّة بكلّ من الثقافتَين (ص ٥٧-٦٠)، وصعيد المواجهة بين التراث العربيّ التقليديّ والحداثة الغربيّة (ص ٦٠-٦٤)، وصعيد التعارض بين اللّاهوتانيّة والإنسانويّة (ص ٦٤-٦٥). ويختم الفصل الأوّل بتحليل «الاختلاف في البنيان الاجتماعيّ» والتيّارات التي تجاذبت العالم الإسلاميّ بين نماذج الغرب ونماذج الإسلام التقليديّ (ص ٦٦-٧٢).

أمّا الفصل الثاني، بعنوان «الإسلام والعلمانيّة» (ص ٧٥-١٣٨)، فيتناول فيه تطوّر التفاعل الفكريّ الإسلاميّ تجاه العلمانيّة، فيسجّل مواقف كتّاب أيّدوا العلمانيّة، ومواقف كتّاب آخرين انتقدوا الغرب وعلمانيّته، ولم يوفّروا حتّى العرب المسلمين، أنظمةً وأشخاصًا، ممّن تأثّروا بالغرب. وبين هذَين الموقفَيْن المتعارضَيْن والمتطرّفَيْن، يقوم المؤلّف بقراءة مواقف بعض المسلمين الذين يحاولون إقامة توازن بين العلمانيّة والإسلام، انطلاقًا من قبول ما يخدم التقدّم الإنسانيّ بمختلف حقوله المعنويّة والعلميّة، ورفض ما يسيء إلى الإسلام. ويختم الخوري بقوله: «إذا ما أنعمنا النظر، وجدنا الإسلام والعلمانيّة، أو الدين والعلمنة، أو الحضارة العربيّة الإسلاميّة والحضارة الغربيّة الحديثة، أضدادًا يتبع كلّ منها مساره الخاصّ، في حين أنّ قدرها هو أن تلتقي في سعيها المشترك إلى المطلق» (ص ١٣٧).

أ. صلاح أبو جوده

الرحمة الإلهيّة في المسيحيّة والإسلام

تأليف عادل تيودور خوري ومشير باسيل عون بالاشتراك مع مجموعة علماء
سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» - ٨
منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٩، ٢٤٧ ص

يضمّ هذا الكتاب عشرة مقالات قيّمة بقلم اختصاصيّين مسيحيّين ومسلمين. يأتي في مطلع الكتاب مقال بعنوان «الرحمة الإلهيّة في القرآن الكريم» (ص ٧-٢٣)، بقلم الأب عادل تيودور خوري. بيّن المؤلّف كيف عبّر القرآن عن رحمة الله، وكيف ربطها بصفات له أخرى مثل الحرّيّة والعزّة والحكمة. كما عرض لأهمّ مفاعيل رحمة الله ولمؤهّلات الحصول على تلك الرحمة، من دون أن يُفهم ذلك شرطًا لازمًا، إذ إنّ رحمته تعالى تأتي نتيجة حرّيّته العليّة.

ثمّ يتبع مقالان بقلم الخوري بولس الفغالي يتناول فيهما تباعًا «رحمة الله في العهد القديم» (ص ٢٥-٦٦)، و«مفهوم رحمة الله في العهد الجديد» (ص ٦٧-١١١). في شأن هذه الرحمة في العهد القديم، ينطلق المؤلّف من بعض النصوص الكتابيّة ليعرّف تلك الألفاظ التي تشير إلى رحمة الله وحنانه، ثمّ يستعرض مظاهر هذه الرحمة تجاه الضيف والغريب، واليتيم والأرملة، والضعفاء والمساكين، مبيّنًا المتطلّبات الإلهيّة التي تفرض على المؤمن الاهتمام بالمساكين. ويختم بالكلام على رحمة الله تجاه الخطأة.

ويتّبع الخوري الفغالي الأسلوب نفسه تقريبًا في كلامه على «مفهوم الرحمة في العهد الجديد»، فيبدأ بتناول الألفاظ التي تتكلّم على الرحمة والحنان والرأفة والشفقة، وينتقل إلى المضمون اللاهوتيّ، فيشدّد على أنّ الرحمة، في العهد الجديد، لا تُحصر بمغفرة بالخطايا، بل هي دعوة إلى المؤمن ليعيش على صورة الله «أبي المراحم».

المقال الرابع بعنوان «الرحمة الإلهيّة في السنّة النبويّة: مفاهيم وتطبيقات» (ص ١١٣-١٣٤)، بقلم الشيخ مروان قبّاني. بدأ المؤلّف بتعريف لفظة الرحمة لغويًّا، ثمّ تكلّم عليها بصفة كونها صفةً إلهيّة، مشيرًا إلى أنّها «من أشهر صفات الله وأسمائه». وبعد أن استعرض الرحمة في السنّة النبويّة، لا كصفة لله وحده، بل للنبيّ والإنسان أيضًا، ختم بتطبيقات عمليّة لها، في المجتمع المسلم، عن طريق نظام الزكاة والوقف.

المقال الخامس بعنوان «صوفيّة الرحمة (تريزيا الآفيليّة)» (ص ١٣٥-١٥٨)، بقلم الدكتور جاد حاتم. محور هذا المقال خبرة القدّيسة الروحيّة المتمثّلة بصراعها الداخليّ بسبب تأرجحها بين حبّين: حبّ العالم وحبّ الله. فيبيّن المؤلّف كيف عبّرت القدّيسة عن العداوة الضارية بين الأمرين، ودور الرحمة الإلهيّة في تغيير نفسها ورفعها شيئًا فشيئًا إلى كمال الفضيلة، وتأثير هذه المسيرة في الآخرين.

المقال السادس بعنوان «رحمة الله في التراث السريانيّ» (ص ١٥٩-١٦٨) بقلم الأب إلياس خليفه. بدأ المؤلّف بإبراز الفَرق في المعنى بين لفظة «رحمة» العربيّة، و«رحمتُو» السريانيّة. ففي حين أنّ اللفظة الأولى تفيد العطف والإحسان، تفيد الثانية الحبّ. ثمّ

توقف على الرحمة الإلهيّة وعلاقتها الوطيدة بمحبّة الله كما عبّر عنها بعض الآباء السريان.

المقال السابع بعنوان «الرحمة الإلهيّة في اللاهوت المسيحيّ» (١٦٩-١٩٦) بقلم المطران كيرلّس سليم بسترس. قسّم المؤلّف مقاله إلى قسمين تناول فيهما كيف ظهرت الرحمة الإلهيّة في حياة السيّد المسيح وتعاليمه، وكيف تظهر في حياة الكنيسة. فشدّد على أنّه «لا يمكن الحديث عن الرحمة الإلهيّة في المسيحيّة إلّا ضمن إطار التألّه... وإطار التبنّي الإلهيّ». وما برحت الرحمة الإلهيّة تلك، التي ظهرت في عمل يسوع المسيح الخلاصيّ، تظهر في حياة الكنيسة وأسرارها.

المقال الثامن بعنوان «الرحمة في فكر كيركغارد» (ص ١٩٧-٢٢٦)، بقلم يوسف لاجين. إستند المؤلّف إلى كتاب «أفعال المحبّة» لسورن كيركغارد، ليبيّن منزلة الرحمة المسيحيّة في فكر الفيلسوف واللاهوتيّ الدانيماركيّ. فأظهر أنّ أسمى طموحات الحبّ أن يبلغ الرحمة، والحبّ المسيحيّ لا يَنشد غايته في سبب خارجيّ، بل هو حبّ مجّانيّ «ليس له قيمة بذاته بل يأخذ قيمته من الحبّ عينه». لذا، «فمَن لا يملك شيئًا يُمارس الرحمة بذاتها وليس في مظاهرها».

المقال التاسع بعنوان «أمجاد الرحمة» (ص ٢٢٧-٢٣٦)، بقلم الأب كارل راهنر. يشدّد المؤلّف على أنّ الرحمة الحقيقيّة تفترض أن «تُزيل نفسها»، فتُقصي عنها خطر الكبرياء. ونظر إلى رحمة الله من هذه الزاوية، فرأى أنّ «الله نفسه تقلّد خليقته دامجًا إيّاها في حقيقته الذاتيّة. وعندما حقّق ذلك، قاسى من احتمال عوزنا، إذ أعطى ذاته عدمنا، ليجعل منه مصيره الخاصّ».

المقال العاشر والأخير بعنوان «رحمةٌ أم رحمتان؟ المسيحيّة والإسلام في إدراكهما لمعاني الرحمة الإلهيّة» (ص ٢٣٧-٢٤٥)، بقلم الأب مشير باسيل عون. يسأل المؤلّف: هل التباين بين المسيحيّة والإسلام في النظرة إلى الرحمة الإلهيّة ناشئ «عن منطق العمارة أم من طبيعة الرحمة عينها؟ ولكن هل يجوز الإغراقُ في هذا التساؤل والاستفسار عن طبيعة الرحمة بعد أن استبان لنا هذا القدرُ الكبير من وحدة الاختبار البشريّ؟». ويشدّد في الختام على أنّ «الرحمة الإلهيّة تملك، من صُلب طبيعتها الفريدة، قدرة صهر التباين الفكريّ بين العمارتين»، وأنّ «أساس الحوار الدينيّ هو الإقرار بأنّ وحدة الجوهر الإلهيّ تتجاوز تنوّع التصوّر البشريّ».

لا شكّ في أنّ هذا الكتاب يُظهر إحدى نواحي القِيَم الدينيّة المشتركة بين الديانتين، ألا وهي الرحمة الإلهيّة، ولكن كنّا نتمنّى لو تضمّن مساهمات بقلم مفكّرين مسلمين تناولوا فيها الموضوع من زاوية صوفيّة وروحيّة وتاريخيّة.

أ. صلاح أبو جوده

أفكار وآراء في الحوار المسيحيّ – الإسلاميّ والعيش المشترك (١)

بقلم المطران كيرلّس سليم بسترس

سلسلة «المسيحيّة والإسلام في الحوار والتعاون» – ١٠

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه، ١٩٩٩، ٢٣٧ ص

يُعرف عن سيادة المطران بسترس جرأته وصراحته وموضوعيّته في التعرّض للموضوعات التي تهمّ الحوار الإسلاميّ – المسيحيّ. ولا ريب أنّ هذه الصفات ضروريّة إذا ما أردنا فعلًا إقامة حوار بنّاء ومسؤول، بعيدًا كلّ البعد عن المجاملات العقيمة والمجادلات الاستفزازيّة. وقد راعى المؤلّف هذا الروح في كتابه الذي هو، في الواقع، مجموعة محاضرات وكلمات ألقاها في مناسبات مختلفة.

نجد في القسم الأوّل من الكتاب عرضًا لأهمّ وثائق الكنيسة الكاثوليكيّة الرسميّة المتّصلة بموضوع الحوار مع المسلمين، الهدف منه إبراز نظرة الكنيسة اليومَ إلى الإسلام، وهي «نظرة انفتاح ورغبة في تفهّمه واحترامه والتعاون معه» (ص ٤٩).

أمّا في القسم الثاني فيتناول سيادته الأمور العقائديّة والأخلاقيّة التي من شأنها أن تؤسّس قاعدة تلاقي بين الديانتَين، منها، على سبيل المثال: وحدانيّة الله، والصلاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ثمّ يتطرّق تباعًا إلى موضوع عقيدة الثالوث الأقدس، التي هي «توضيح لنظرة المسيحيّة إلى الله الواحد وتوضيح لعلاقة هذا الإله الواحد بالبشر» (ص ٩٣)؛ وشخص يسوع المسيح، فيرى أنّه «على المسلمين والمسيحيّين أن يكونوا تلاميذ السيّد المسيح ابن الله، ليتعلّموا الشيء الكثير من شخصه ومن تعاليمه ومن موته وقيامته» (ص ١٠٩)؛ ونبوءة محمّد، فيشدّد على أنّ النظرة المسيحيّة إلى النبيّ محمّد، «تدعو المسيحيّين إلى احترامه وتقدير ما جاء به من خير دينيّ للذين كانوا عائشين، على الصعيد العقائديّ، في عبادة الأصنام، وعلى الصعيد الأخلاقيّ، في عمل المنكر» (ص ١٢٢).

وفي القسم الثالث، جمع المطران بسترس كلمات ألقاها منذ العام ١٩٩١، وأراد بها دعوة الجميع إلى التعاون البنّاء ونبذ الحقد والتفرقة، وضمَّن القسم الرابع والأخير كلمات في مناسبات وطنيّة جامعة.

إنّ خير ما نختم به هذا التعريف هو أن نردّد ما جاء في الصفحة ١١٠ من أنّ «الحوار لا يهدف إلى إزالة الفروقات العقائديّة، بل إلى حصرها وتوضيح النقطة التي يدور حولها الاختلاف... وأنّ الحوار يجب أن يستمرّ لمعرفة إمكانيّة وكيفيّة العيش معًا بالرغم من اختلافاتنا العقائديّة».

أ. ص. أبو جوده

Les versets du pardon

par Myriam Antaki
Collection «Un endroit où aller», Edit. Actes Sud, Paris, 1999, 200 pages

آيات الغفران (رواية)

تأليف مِرْيام أنطاكيّ

مرّةً ثالثة تتحفنا السيّدة مريام أنطاكيّ برواية لا كسائر الروايات. لمّا صدرت باكورتها، منذ ١٥ عامًا، بعنوان الحبيبة (La Bien-aimée)، قوبلتْ بإعجاب القرّاء وتقريظ النقّاد، واستحقّت جائزة الصداقة الفرنسيّة العربيّة. ثمّ ظهرت الرواية الثانية في العام ١٩٩١، بعنوان قوافل الشمس (Les Caravanes du soleil). وجاءت الرواية الثالثة هذه تحاكي سابقتيها، فتحكي قضايا الشرق وتشعّباتها بلغة الغرب، بلسان فرنسيّ سلس جميل أنيق يحسدها عليه غير كاتبٍ من أدباء الفرنسيّين.

أعْرِفُ أصدقاء طالعوا هذا الكتاب ففوجئوا بأسلوبه: هل هذه رواية؟ أين «الرواية» فيها، أين السرد؟ أين تسلسل الأحداث والروابط؟ وما القول في النَّفَس الشعريّ الطاغي على الكتاب! أجل هذه رواية تختلف عمّا هو متداول، ولئن اختلطت طريقتها على بعضهم، فروعتها هي بالحقيقة في أسلوبها الفريد.

إنّ المؤلِّفة شاعرة، لغةً ومخيّلة، وإلى ذلك كاتبة دقيقة الملاحظة تستند إلى وثائق تاريخيّة راهنة، ولكنّها آثرت أن تدخلنا جوهر كتابها من باب يختلف عن الأبواب المعهودة، لأكثر من سبب، أحدها أنّ القصّة المعروضة معروفة، لو سردت بواقعيّة وحُلّلت أحداثها بالطرق العاديّة لملّها القارئ وما وصلت إلى هدفها.

فالقصّة بسيطة: هي قصّة فلسطين، مسألة فلسطين، الأرض التي تقدّسها الديانات الموحّدة الثلاث، موطن القدس مدينة العهود، التي بنى فيها سليمان هيكل يهوه، وصلّى فيها يسوع ومات، وعرّج منها محمّد إلى السماء. فلسطين هي في أيّامنا شغل الدنيا الشاغل، خبزها اليوميّ منازعات وحروب، في حين يُرجى منها أن تكون أرض السلام. وهذا ما بيّنته الكاتبة من خلال حُلم يرويه أحمد، الفلسطينيّ «الإرهابيّ» على ما يصف نفسه، فيسترجع سيرة حياته، لاجئًا مشرّدًا، على خلفيّة قصّة مهجّرين سواه، يهودًا تاهوا فهربوا من الغرب، مرورًا بالمحرقات، ليصلوا إلى أرض ميعادهم. وقوام القصّة الصراعات الخارجيّة والداخليّة التي تحتدم في بيئة أحمد، الذي أبصر النور يوم الميلاد، لوالدين هما داود اليهوديّ ومريم المسيحيّة.

براعة الكتابة في أنّ نصّها يختال بلباقة ورشاقة متنقّلًا بين الخيال والواقع، الحلم واليقظة، فتكتب أنطاكيّ وكأنّها ترسم رسومًا تمتزج فيها الرمزيّة والانطباعيّة، لا تبوح جهرًا بقدر ما توحي بلمسات وهمسات تُرسَل بخفر، ولكن سرعان ما تتألّق بوهج الصور البديعة والجمل المثقلة بعمق ما تبوح، في شفافيّة بلّوريّة.

رواية مريام أنطاكيّ فيها القصّة وفيها الشعر، فيها الغوص على أغوار النفوس والتحليق في أجواء الروحيّات والتصوّف، فيها التأمّل الرصين والصلاة الكامنة، تنبذ الحقد والعنف، تدعو إلى التآخي، إلى التسامح. أمّا في العنف فقد أوردت: «هل تعرف لماذا لم يبنِ داود الملك هيكل أورشليم؟... لأنّه سمع في أعماق ضميره صوتًا يقول له: لا تبنِ بيتًا لاسمي لأنّك كنت رجل حرب وأهرقت الدماء» (ص ١٠٩). وأمّا في التسامح والغفران والتلاقي، فعنوان الكتاب يفصح عنها بخير كلام، وخاتمة الرواية من أجمل ما تجلّى في الصفحات: «إنّي إرهابيّ، حالم. نزعتُ قناعي، قناع السعادة لألبس قناع الخوف والعرق. خسرت. بعضهم يدعونني بطلًا، وبعضهم الآخر يلعنني، أمّا أنا فاخترت صورةً خاصّةً بي، طبعًا، لأنّي كنت شمعًا رخوًا لا بدّ من شدّه. الليل يرخي ستره يوشّحه الرماد والبخور، النجوم تشتعل، الظلّ يضع عليّ فكرة سلام، فأنحني. إنّه الركوع الأعظم أمام الله لأنّني أنا، أحمد، ابن داود ومريم».

أ. كميل حشيمه

المسيح وُلد في لبنان، لا في اليهوديّة

تأليف الأب الدكتور يوسف يمّين

منشورات الجمعيّة الكونيّة اللبنانيّون، إهدن (لبنان)، ١٩٩٩، ٧٣٢ ص

هذا الكتاب هو بحث تاريخيّ جغرافيّ آثاريّ هدفه أن يحدّد علميًّا المكان الحقيقيّ لولادة يسوع المسيح: فيسوع لم يولد في بيت لحم اليهوديّة، كما يقول الإنجيل، بل في بيت لحم الأخرى، بيت لحم اللبنانيّة التي كانت في أيّام ولادته داخل أراضي فينيقية - لبنان.

ذاك هو الطرح الذي يقدّمه الأب يمّين ليهيّئ المسيحيّة للاحتفال بيوبيل السنة الألفين في المكان الحقيقيّ الذي طمسه اليهود والمسيحيّون المتهوّدون. ويأتي الكتاب في أربعة أقسام.

عنوان القسم الأوّل: بيت لحم «اللبنانيّة» في العهد القديم. فبيت لحم هذه هي أرض كنعان، التي تمتدّ من العريش، على حدود مصر، إلى الإسكندريّة، على حدود تركيا. هناك أقام الفينيقيّون وهناك وُلد لبنان. أمّا بيت لحم فهي في «جليل الأمم» ولا تمتّ إلى العالم اليهوديّ بصلة. وتأتي النصوص والشروحات. تُذكر النصوص التي تتحدّث عن بيت لحم، في سفر التكوين والقضاة، في كتاب صموئيل والأخبار. فبيت لحم هذه هي في زبولون. وهي أرض قبيلة (يش ١٩: ١٠-١٦) ضمّت في ما ضمّت الناصرة وامتدّت إلى غربيّ الكرمل بدون أن تشمل المدن الساحليّة (قض ١: ٣٠). في جنوبها نجد سهل يزرعيل الذي ظلّ في يد الكنعانيّين. والجبل المقدّس لها هو جبل تابور (تث ٣٣: ١٩أ). إستفادت زبولون من علاقتها بالفينيقيّين فربطها سفر التكوين (٤٩: ١٣) بالبحر.

ويقودنا القسم الثاني لتعرّف إلى السيّد المسيح في الحقيقة التاريخيّة المجرّدة. ليس من

ذرّيّة داود، ليس من اليهود «أبناء إبليس»، ليس يهوديًّا، بل هو «كنعانيّ». إنّه يشبه آلهة كنعان من تمّوز إلى البعل وأدونيس.

وينقلنا القسم الثالث إلى بيت لحم «اللبنانيّة» في العهد الجديد. ونبدأ مع الكرمل الذي أقام عليه الأسيانيّون، وما أقاموا في مغاور قمران كما تقول وثائقهم التي اكتُشفت سنة ١٩٤٧ وما بعد. في الكرمل مغاور عديدة قد تقودنا إلى «مذود بيت لحم» كما فعلت النجمة مع المجوس. وينتهي القول إنّ وطن المسيح هو جليل «الأمم». هنا لا ننسى أنّ الجليل الذي امتزج فيه السكّان، كان يضمّ اليهود العديدين، ودليلنا إلى ذلك عدد المجامع في كفرناحوم (مر ١: ٢١) والناصرة (لو ٤: ١٦) وغيرهما من المدن الجليليّة. وينتهي هذا القسم بمقابلة بين بيت لحم اليهوديّة وبيت لحم زبولون، القريبة من جبل الكرمل، مع كلام عن يسوع الناصريّ.

أمّا عنوان القسم الرابع فهو: «المسيح وُلد في لبنان». هو لم يولد في بيت لحم اليهوديّة، بل في مغارة بالقرب من بيت لحم الجليل. وهذا مع العلم أنّ الإنجيليّ لوقا يقول فقط «مذود»، وأنّ الكلام على المغارة بدأ في القرن الثاني المسيحيّ بفم الفيلسوف يوستينوس ابن نابلس في شمال فلسطين.

وتقدّم الخاتمة «الحقائق الصاعقة»... وسرّ لبنان. هنا ستّ عشرة حقيقة. يواكيم والد مريم العذراء، هو من قانا. وكذلك مريم العذراء. تقول عنها الأناجيل المنحولة إنّها أقامت في الهيكل، ولكن لا هيكل أورشليم، بل هيكل جبل الكرمل حيث حصلت البشارة (لا في الناصرة كما يقول لو ١: ٢٦).

... وأترك الحقائق الأخرى التي تريد أن تصل إلى الهدف الذي وضعه الكاتب نصب عينيه، وأعرض بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: يقول (متّى ٢: ١): «ولمّا وُلد يسوع في بيت لحم اليهوديّة، على عهد الملك هيرودس». ويدلّ معلّمو الشعب المجوسَ إلى «بيت لحم اليهوديّة» كالموضع الذي يُولد فيه المسيح (متّى ٢: ٥). ولكن، بحسب قول الأب يمّين، متّى هو يهوديّ وقد شوّه النصوص وقرأها من منظار يهوديّ. فما قوله إذًا بلوقا الذي هو وثنيّ ابن وثنيّ؟ قال في (٢: ٤): «وصعد يوسف من الجليل، من مدينة الناصرة، إلى اليهوديّة، إلى بيت لحم مدينة داود». فهل جاء مَن دسّ الأفكار اليهوديّة في نصّ إنجيليّ لا تشوبه شائبة؟ وكيف غاب الأمر عن علماء مثل أوريجانس ابن الإسكندريّة؟ وأوسابيوس ابن قيصريّة فلسطين، وديودورس معلّم أنطاكية؟ هذا على المستوى المبدإي. أمّا على المستوى العمليّ، فنحن نعلم، والكاتب يعلم، أنّ هناك خمسة آلاف مخطوط للعهد الجديد، تبتدئ في القرن الثاني وتمتدّ بعيدًا، وقد كانت الأساس نسخة ألاند بِنشله (كما يقول الأب يمّين). وما نستغربه هو أنّه لا نجد مخطوطًا واحدًا يغفل اسم اليهوديّة، ويربط بيت لحم «اللبنانيّة» بزبولون أو جبل الكرمل. نشير هنا إلى أنّ بيت لحم الموجودة في زبولون والمذكورة مرّتين في العهد القديم (يش ١٩: ١٥؛ قض ١٢: ١٠) تبعد عشرة كيلومترات إلى الشمال الغربيّ من الناصرة.

والمنهجيّة البسيطة لا ترفض نصًّا عمره ما يقارب ألفي سنة إلّا بنصّ يعاصره أو يأتي بعده بقليل. هذا ما حدث مثلًا في ما يخصّ معركة قادش حيث تحدّث الفرعون عن انتصار له على الحثّيين. ولكن جاء نصّ حثّيّ فوضع الأمور في نصابها. ونحن نودّ أن نتعرّف إلى النصوص التي تدلّ على «التشويه» في الأناجيل والتي استند إليها الأب الدكتور يوسف يمّين.

الملاحظة الثانية: جاء يسوع من العالم اليهوديّ إلى نواحي صور وصيدا. فأقبلت إليه امرأة «كنعانيّة» من تلك البلاد وصاحت: «إرحمني يا سيّدي، يا ابن داود» (متّى ١٥: ٢٢). غريبة هذه المرأة تدعو يسوع بهذا الاسم. وفعلَ مثلها طيما بن طيما الأعمى (مر ١٠: ٤٧)، بل الجموع الآتية إلى الحجّ في أورشليم. ومع ذلك، يُنكر الكاتب نسبة يسوع إلى داود ليمنع عنه صفة «اليهوديّ». ويبرّر كلامه في العهد القديم بأنّ الكتّاب «جمّلوا» صورة داود. لسنا بحاجة إلى التذكير بصورة داود الذي زنى مع بتشابع وقتل زوجها، ولا بما عرفنا من أبنائه الذين تصارعوا حتّى الموت للوصول إلى الحكم. بل إنّ الأب يمّين استفاد من حاشية لكي يعرّف أنّ داود كان رئيس عصابة. كما كان حكم كتاب الملوك قاسيًا أيضًا على سليمان، ولا سيّما على مستوى نسائه العديدات وعبادته الآلهة الوثنيّة. وقد فات الأب يمّين أيضًا أنّ اسم داود ارتبط بأورشليم، مدينة الله، وارتبط اسم سليمان بالهيكل الذي بناه أو بالأحرى بناه له الفينيقيّون. لهذا صار ذلك الاسم رمزًا بحيث قابلوا سائر الملوك به: هل ساروا في خطّ الربّ كما سار داود؟

وماذا عن ارتباط يسوع بداود؟ قال متّى منتحًا إنجيله: «هذا نسب يسوع المسيح ابن داود بن إبراهيم» (١: ١). ويتحدّث لوقا في بشارة مريم بيسوع عن «عرش أبيه داود» (١: ٣٢). ولكنّ الأب يمّين وجد ردًّا على هذا القول «المدسوس» حين قرأ سفر إرميا وما قاله ذاك النبيّ عن يكنيا الملك الداوديّ الذي ذهب إلى المنفى (إر ٢٢: ٢٤، ٢٩-٣٠): «وإنّ ذرّيّة داود (مع يكنيا) انتهت وتلاشت، بالمفهوم التاريخيّ الموضوعيّ المجرّد». إذًا، على أيّ عرش سيجلس يسوع؟ بل ذهب الكاتب إلى القول إنّنا لا نجد وثيقة عن هذا «الملك» في عالم مصر وبلاد الرافدين. كلّ هذا صحيح. ولكن هناك تقويم للنصوص يعرفه كلّ طالب جديد في كلّيّة اللاهوت، كما يعرف كلّ واحد بوجود بيت لحم زبولون تجاه بيت لحم اليهوديّة، ووجود رجال حول داود قاموا بأعمال بطوليّة نُسبت إلى الملك (مثلًا، قتل جليات).

الملاحظة الثالثة: حدّثنا لوقا، الآتي من عالم الوثنيّة، عن يسوع الذي خُتن في اليوم الثامن كما يُختن كلّ يهوديّ، وأنّه قُدّم إلى الهيكل وهو ابن أربعين يومًا على ما تقول التوراة، وأنّه صار ابن الوصيّة في الثانية عشرة من عمره، فدلّ على أنّه حفظ ما طُلب إليه أن يحفظ وصار مجبرًا على ممارسة الشريعة، وأنّه بدأ رسالته كما يبدأها اللاويّ بحسب (عد ٤: ٣) ولكنّه، كما قال الأب يمّين، ولئن كان يهوديًّا، فإنّه لم يولد في اليهوديّة، بل في الجليل، نُجيب: أترى بولس الرسول (أو شاول) وُلد في اليهوديّة أم في طرسوس؟ ومع ذلك فهو يُسمّي نفسه «عبرانيًّا وإسرائيليًّا» (٢ كور ١١: ٢٢) وفرّيسيًّا (فل ٣: ٥).

هنا نحاول التعرّف إلى قراءة النصوص عند الأب يمّين. قال يسوع إنّ اليهود هم «أبناء إبليس» (يو ٨: ٤٤). أترى يسوع ابن إبليس مثلهم؟ إنّ إبليس هو ذاك الذي يرفض نداء الله، هو أبو الكذب. إبن إبليس هو الخاطئ البعيد عن الله. أترى يسوع ابتعد عن الخطأة، كما فعل الفرّيسيّون؟ أما عاشرهم وأكل معهم فتشكّك الفرّيسيّون؟ هنا نشير بشكل عابر إلى كلام على يسوع الذي هو «في حال الخاطئ». هل يعني هذا أنّ يسوع صار خاطئًا؟ حين يقول النصّ إنّ يسوع صار خطيئة، فهو يعني بحسب مفهوم الكتاب «ذبيحة عن الخطيئة». ونقرأ في (روم ٨: ٣): «إنّ الله أرسل ابنه في جسد (من لحم ودم، لابس الضعف) يشبه جسدنا الخاطئ». هذا يعني أنّ المسيح حمل في شخصه مصيرنا نحن الخطأة من دون أن يكون خاطئًا. هنا نقرأ (٢ كور ٥: ٢١): «لأنّ الذي ما عرف الخطيئة جعله الله خطيئة (أي ذبيحة عن الخطيئة) من أجلنا لنصير به أبرارًا عند الله». ويروح الأب يمّين يربط عبارة «أبناء إبليس» بالحيّة الفردوسيّة، ليصل إلى الفرّيسيّين الذين نعتهم يسوع بـ«الحيّات أولاد الأفاعي». ويستخلص: لا يمكن أن يكون يسوع من هذا النسل. وهذا الذي قال عن نفسه إنّه ملك اليهود (يو ١٩: ٢١)، كما شهد أعداؤه، يكون وكأنّه قدّم عن نفسه شهادة غير صادقة.

لن نتوقّف على أمور يعرفها الجميع وهو أنّ يسوع وُلد من مريم البتول، وأنّه لم يكن له أب بحسب الجسد، بل بحسب التبنّي، ساعة قال الملاك ليوسف: «لا تخف أن تأخذ امرأتك إلى بيتك، فهي حبلى من الروح القدس» (متّى ١: ٢٠). ولن نتوسّع في قرابة يسوع الحقيقيّة التي هي في النهاية قرابة روحيّة. فيسوع كان يمكن أن يكون مصريًّا أو يهوديًّا أو كنعانيًّا أو هنديًّا. ولكنّه في الواقع، وُلد في فلسطين وعاش في فلسطين ومات في فلسطين. وكان بالإمكان أن يولد في مصر أو اليونان أو رومة. ولكنّه وُلد في بيت لحم اليهوديّة. وفي النهاية عائلته عائلة روحيّة: أمّ يسوع وإخوته هم الذين يسمعون كلمة الله ويعملون بها. أمّا قضيّة مُلك يسوع فقد أوضحها حين قال لبيلاطس إنّ مملكته ليست من هذا العالم. ولماذا هذا التعب لدى الأب يمّين لنفي عبارة ابن داود وكأنّها تنجّس المسيح؟ عند ذاك، نعيد قراءة الإنجيل، كما فعل مَرْقِيُون منذ ١٨٠٠ سنة، ونُحذف منه كلّ ما يتعلّق بالعهد القديم. وكانت النتيجة التي وصل إليها مرقيون أنّه ألغى أناجيل متّى ومرقس ويوحنّا. كما ألغى قسمًا من إنجيل لوقا. وهكذا لم نعد أمام إنجيل ربّنا يسوع المسيح، بل أمام إنجيل مرقيون!

- وهناك شرح آخر نورده لندلّ على طريقة الكاتب في التعامل مع النصوص. هو يتكلّم على اليهود الذين هم «الخراف الضالّة من آل إسرئيل». المعنى واضح، وهو أنّ في شعب إسرائيل مَن تعلّق بالله ووصاياه مثل زكريّا وأليصابات وسمعان الشيخ وحنّة النبيّة ومريم العذراء ويوسف الذي سُمّي البارّ. كما أنّ هناك أناسًا ضلّوا طريق الربّ. فيجب أن يعمل الرسل لكي يدعوهم إلى التوبة (متّى ١٠: ٦). أمّا الأب يمّين فقال: اليهود هم الخراف الضالّة من آل إسرائيل، وهكذا ميّز اليهود عن بني إسرائيل؛ أمّا إسرائيل، وهنا ندخل في عالم اشتقاق خاصّ، فهو أُسرة إيل أو عشيرة إيل، أي الشعب الكنعانيّ. نقول: لا بدّ من معرفة اللغات القديمة للتوغّل في مجال الاشتقاق. أمّا إسرائيل فتعود إلى العبريّة «ي ش ر ا

ل» التي تعني جنديّ الله (أو إيل) أو المناضل أو القويّ. تعود هذه اللفظة إلى الألف الثالث قبل الميلاد وقد قُرئت في إيبلا. وقد تحدّث مرنفتاح (١٢١٢-١٢٠٢ق.م.) الفرعون المصريّ، عن هذه القبيلة التي «دمّرها». في أيّ حال، لا رباط بين هذه اللفظة والاشتقاق الذي يقدّمه الأب يوسف يمّين. ثمّ إذا قرأنا النصّ الذي يورده الكاتب نقلًا عن (متّى ١٥: ٢١-٢٤)، فهو يرينا أنّ المرأة الكنعانيّة هي الضالّة (خلافًا لما وصف به الأب يمّين الكنعانيّين) بعد أن دخل الشيطان في ابنتها. ولكن ما لنا وهذه المماحكات التي شجبها بولس الرسول وسمّاها قصص عجائز وخرافات. فمثل هذه المجادلات لا تخدم تدبير الله المبنيّ على الإيمان (١ تم ١: ٤).

الملاحظة الرابعة: نتطرّق إلى الكتاب المقدّس بصفة كونه كتابًا تاريخيًّا. نعرف أوّلًا أنّ الديانة المسيحيّة تتأصّل في التاريخ. فيسوع وُلد، بحسب إنجيل متّى، في زمن هيرودس، وهذا ما ساعدنا على التحدّث عن «سنة» ولادة طفل مغمور، تقريبًا، سنة ٦ أو سنة ٧ ق.م. أخطأ ديونيسيوس الصغير، ولكن جاء مَن يصحّح الخطأ مرتكزًا على وثائق قديمة، لا على نظرة باطنيّة لا ترتكز إلّا على الفراغ. وحدّد لوقا بداية رسالة يسوع التي جاءت حالًا بعد رسالة يوحنّا: السنة الخامسة عشرة لحكم طيباريوس قيصر. هذا يعني سنة ٢٧-٢٨. كما نقرأ في إنجيل (يوحنّا ٢: ٢٠) كلامًا يشير إلى نشاط يسوع سنة ٢٧-٢٨. تكلّم يسوع بطريقة روحيّة على جسده الذي سيقوم في اليوم الثالث، ففهم اليهود الهيكل. فقالوا: «بُني هذا الهيكل في ستّ وأربعين سنة». هنا نشير إلى أنّ هيرودس بدأ بناء الهيكل سنة ١٩-٢٠، كما يقول المؤرّخ يوسيفوس في عاديّاته (١٥: ٣٨٠).

يقول الأب يمّين في هذا الصدد: «إنّ الكتاب المقدّس، ونكرّرها للمرّة الألف، في عهديه القديم والجديد، وبالتالي إنّ الأناجيل المقدّسة ليست كتبًا تاريخيّة وجغرافيّة بحصر المعنى، بالمفهوم العلميّ المعاصر لتاريخ الجغرافيا». وكان قد سبق فقال: «وهي كتب دينيّة». هذا ما لا شكّ فيه: الإنجيل، شأنه شأن سائر الأسفار المقدّسة، يريد أن يعطينا شهادة عن يسوع. ويسوع هذا قد تجسّد في جغرافيا، وفي تاريخ محدّد بحيث نقول إنّه صُلب على عهد بيلاطس البنطيّ، في السابع من نيسان سنة ٣٠. ونحن نقابل نصوص الأناجيل مع نصوص أخرى، وهي تساعدنا على تحديد الجغرافيا أيضًا، كما على تحديد المحيط الذي عاش فيه يسوع ثمّ الرسل. ولكنّنا لا نستطيع أن ننفي أمورًا عمليّة بدون الاستناد إلى نصّ آخر. فحين نقابل مثلًا أناجيل الطفولة، نرى متّى ولوقا (اللذين ابتعد واحدهما عن الآخر في المكان الذي عاش فيه، وفي العقليّة التي تربّى عليها) يتّفقان على القول بأنّ يسوع وُلد في بيت لحم اليهوديّة، وبأنّ مريم وَلدت يسوع بعد أن حبلت به من الروح القدس. ويفترق متّى عن لوقا حين يجعل المجوس الوثنيّين يعبدون يسوع، ساعة رَفَضه أبناء قومه. فلماذا تخلّى هنا عن يهوديّته؟ ونستطيع أن نرافق يسوع في حياته العلنيّة بعد حياته الخفيّة، فنتعرّف إلى ما عمل وما علّم. إذًا، انطلق الإنجيليّون من واقع تاريخيّ، هو شخص يسوع المسيح، وتأمّلوا في حياته، وأعطونا شهادة على هذا الذي بدّل حياة بطرس وبولس وسائر الرسل، وهو ما يزال يعمل في كنيسة لا تقوى عليها أبواب الجحيم،

لا يقوى عليها الكذب، ولا سيّما في نصوصها المقدّسة التي هي أساس إيمانها.

وهكذا بعد أن قدّمنا عرضًا لكتاب الأب الدكتور يوسف يمّين المسيح وُلد في لبنان، لا في اليهوديّة، أوردنا بضع ملاحظات، ونستطيع أن نورد الكثير غيرها. ولكنّنا اكتفينا بهذا القدر. وفي النهاية، نحن أمام كتاب ضخم يضمّ ٧٣٢ صفحة من السطور المرصوصة، مع الخرائط والصور والمراجع والنصوص الكتابيّة والتكرارات، وقد كان بالإمكان كتابته في أقلّ من ذلك بكثير، لا سيّما أنّ مقولته بسيطة. في أيّ حال، هذا الكتاب يدغدغ العاطفة، ويثير الغرائز، ولكن لا يخدم العلم، وفي النهاية لا يخدم الحقيقة التي قال فيها يسوع: «تعرفون الحقّ والحقّ يحرّركم».

الخوري بولس الفغالي

Najrân

Chrétiens d'Arabie avant l'islam

Par René TARDY

Collection «Recherches», B. Nouvelle Série «Orient Chrétien», n°8

Beyrouth, Dar El-Machreq, 1999, 234 p.

نجران. مسيحيّو الجزيرة العربيّة قبل الإسلام

تأليف رُوني تاردي

صدر هذا الكتاب ضمن سلسلة «بحوث ودراسات»، التي يشرف عليها معهد الآداب الشرقيّة في جامعة القدّيس يوسف، والتي تمتاز بنهجها العلميّ الرائد. يتألّف كتاب الأب تاردي من قسمين يضمّ كلّ منهما أربعة فصول، إضافة إلى لائحة مراجع قيّمة وأربعة فهارس بوثائق النقوش الأثريّة وأسماء الأماكن والمصطلحات والأشخاص.

غاية المؤلّف أن يلقي ضوءًا على مجتمع نجران إبّان الحقبة الواقعة بين القرن الخامس والسابع الميلاديّين، وهي مدّة عرفت ولادة جماعات مسيحيّة مهمّة في تلك المنطقة من شبه الجزيرة العربيّة. غير أنّ المؤلّف يشير في المقدّمة إلى أنّ عمله ليس باليسير نظرًا إلى قلّة الوثائق التاريخيّة المتّصلة بتلك الفترة، وإلى قلّة اهتمام المؤرّخين المسلمين القدماء بماضي شبه الجزيرة المسيحيّ (ص ١٢-١٣).

إنطلاقًا من معطيات زهيدة إذًا، يبدأ الأب تاردي دراسته، فيستعرض بعض المعلومات التي استقاها من نقوش وآثارات تمّ اكتشافها، وهي ترسم، إلى حدّ ما، إطار الجنوب التاريخيّ والجغرافيّ، وتسمح بالاستنتاج أنّ نجران، «الوادي - الواحة»، كانت تتكوّن من مجموعة قرى عرفت ازدهارًا زراعيًّا كبيرًا، كما كانت محطّة قوافل مهمّة (ص ٢١-٣٢). وبفضل موقعها هذا، بدت مكان تبادل، لا تجاريّ وحسب، بل فكريّ أيضًا.

وبغية إبراز دور نجران في تجارة القوافل، يكرّس المؤلّف فصلًا كاملًا عن الموضوع (ص ٣٥-٥٠)، ويظهر أوضاع تلك المنطقة في ظلّ تنقّلات القبائل تجاه الشمال والجنوب

على السواء، وقدرة نجران على الصمود إزاء تدهور تجارة القوافل وتهديدات القبائل البدويّة التي استقطبها ثراء المدينة. ولكن كيف استطاعت «الوادي - الواحة» أن تتاوم وجود البدو؟ وكيف كان شكل تنظيمها الاجتماعيّ الذي سمح لها بالصمود؟ يحاول المؤلّف أن يجيب عن هذين السؤالين بناءً على المعلومات المتوافرة (ص ٥١-٦٥)، فيخلص إلى أنّ المدينة لربّما عرفت مشاركة في السلطة بين البدو والحضر، الأمر الذي وفّر الأمن وخلق مصالح مشتركة.

وبعد أن أنهى الأب تازدي رسم أطر نجران الجغرافيّة والتجاريّة والاجتماعيّة، انتقل إلى الكلام على إطار المدينة الدينيّ (ص ٦٩-٩٢)، مركّزًا على فكرة أساسيّة هي امّحاء الديانة الوثنيّة على نحوٍ تدريجيّ ابتداءً من مطلع القرن الرابع الميلاديّ، وعلاقة تلك الظاهرة بوجود يهوديّ ومسيحيّ في جنوب شبه الجزيرة. وبعد أن دقّق المؤلّف الشهادات التاريخيّة التي تأتي على ذكر دخول المسيحيّة واليهوديّة تلك المنطقة، استنتج أنّ اليهوديّة انتشرت فعلًا في أطراف مملكة حِمْيَر إبّان القرنين الرابع والخامس الميلاديَّين، ولكنّ المسيحيّة أخفقت في أن تؤثّر في أوساط المملكة. أمّا سبب نجاح اليهوديّة فلعلّه يعود إلى لجوء أعداد كبيرة من يهود بلاد ما بين النهرين إلى الجنوب هربًا من الهيمنة الساسانيّة.

في ضوء هذه النتيجة، يتابع الأب تازدي بحثه ليرى كيف استطاعت المسيحيّة أن تتأسّس لاحقًا في نجران (ص ٩٣-١١٣)، فيتبع الوثائق المتوافرة نقدًا، ويقترح منتصف القرن الخامس الميلاديّ تاريخًا تمكّن فيه بعضهم من نشر المسيحيّة - ولعلّها، في الأساس، النسطوريّة - في نجران. كما يشير إلى أنّ بداية زمن المسيحيّة هنالك ترافق مع عداء أظهره يهود الوادي - الواحة تجاه المسيحيّين، وبعض الصدامات بين الجماعتين التي ما لبث أن خمدت لصالح الحرص على استقلال المدينة والمحافظة على زراعتها وتجارتها.

غير أنّ السلام في نجران لم يكن ليدوم، ففي العام ٥٢٣م، أتت المدينة فرق حِمْيَريّة على رأسها ملكُها نفسُه، الذي شاع عنه تهوّده، وبدأت اضطهادًا طال جميع المسيحيّين (ص ١١٥-١٤٨). يتطرّق المؤلّف إلى الأسباب التي حدت بالملك الحِمْيَريّ المتهوّد، يوسف أسأر يثأر، إلى اضطهاد مسيحيّي نجران الذين لم يتوانوا عن إظهار ولائهم له كما لجميع أسلافه. فيتوقّف، في هذا الصدد، على النزاع بين الملك وأثيوبيا التي كانت تحتلّ قسمًا من ساحل الجنوب، وعلى خوف الملك من أن يعمد مسيحيّو نجران إلى إضعافه في أثناء انهماكه في حرب مع جارته القويّة. ولكن ثمّة سببٌ آخر يشدّد عليه المؤلّف هو أنّ غالبيّة سكّان نجران أصبحوا من المونوفيزيّين، وقد أراد الملك الحِمْيَريّ المتهوّد التخلّص منهم بدافع دينيّ صرف، وما المجازر التي حصلت في المدينة إلّا شهادة على ذلك.

وبعد أن توقّف المؤلّف مطوّلًا على أحداث نجران واستعرض جميع الوثائق التي تصف هول المأساة فيها، تناول الأوضاع اللاحقة (ص ١٤٩-١٨٥)، ولا سيّما الحملة العسكريّة الأثيوبيّة العام ٥٢٥م التي أنهت حكم الملك يوسف، وقمعت بعنف يهود حمير، وأرست حكمًا جديدًا لم يخلُ من التقلّبات. ثمّ عاد إلى الكلام على مونوفيزيّة نجران واحتمال

تأثّرها بالبدعة اليوليانيّة، فاستبعد هذا الافتراض لانعدام الأدلّة إليه، ولكنّه سلّم بإمكانيّة تأثّر النجرانيّين بفكرة اليوليانيّين عن المسيح.

وفي الختام، تكلّم الأب تازدي بإيجاز على التطوّرات التي شهدتها نجران والجنوب عمومًا، والتي تميّزت بالتفكّك السياسيّ والفوضى التجاريّة، حتّى نشأة الإسلام. ثمّ أثار موضوع اتّصال النجرانيّين بمحمّد، وطرح أكثر من سؤال حول أسباب صمت النجرانيّين عن كلّ ما جرى منذ ذلك الحين من معاهدات واضطهاد ونفي. فهل صمتهم كان متعمّدًا أم إنّ ثمّة مخطوطات لا تزال مطمورة في نجران تتضمّن أجوبة؟

الأب صلاح أبو جوده اليسوعيّ

Le Liban dans les écrits de J.T. Reinaud (1795-1867)
par Hiyam Mallat
Beyrouth, 1999, 54 pages

لبنان في كتابات ج. ت. رينو (١٧٩٥-١٨٦٧)

بقلم هيام ملّاط

كتاب مفيد لتاريخ الثقافة والآداب العربية، إذ إنّه يتضمّن مقالّين للمستشرق، غير المعروف نسبيًّا، ج. ت. رينو وقد قدّم لهما الأديب والمؤرّخ الدكتور هيام ملّاط. ومن المعلومات التي يصدّر بها ملّاط المقالّين، أنّ رينو كان عضوًا في الجمعيّة الآسيويّة في باريس إلى جانب سيلفستر دو ساسي وآبل ريموزا، وله كتاب في الآثار العربيّة الفارسيّة والتركيّة، ومؤلّف فيه شواهد للمؤرّخين العرب حول الحروب الصليبيّة، ونشر سيرة النبيّ محمّد لريمون لول، وكتب حول غارات العرب في فرنسا والسافوا وسويسرا في القرون الثامن والتاسع والعاشر الميلاديّة، وله مجموعة من المؤلّفات حول علاقة العرب بالقارّة الهنديّة. وقدّم رينو أيضًا تقريرًا أمام الجمعيّة حول «حالة الآداب لدى الشعوب المسيحيّة العربيّة في سوريا» نشرته المجلّة الآسيويّة في السنة ١٨٥٧، وأضاف إليه حاشية مطوّلة حول «جريدة بيروت» وهي الجريدة السياسيّة الأولى باللغة العربيّة خارج الأستانة.

المقالة الأولى تعرض الأسماء اللامعة من أهل القلم المسيحيّين في منتصف القرن التاسع عشر، أمثال فارس الشدياق وناصيف اليازجي (يعرض لأعماله بإسهاب)، ناصيف المعلوف، رُشيد الدحداح وطنّوس الشدياق. لا شكّ في أنّ رينو يلاحظ أنّ «اللغة العربيّة كرّسها القرآن لغة الإسلام» إلّا أنّ المسيحيّين أرادوا أن يرجعوا إلى أصول المعاني و«تعقّبوا تطوّر اللغة، حتّى ذلك الوقت الذي أصابها الانحطاط وتلك المرحلة التي لم يعد الأدب ينتج ما يرضي الفضول». ويؤسف أن يكتفي الباحث ملّاط بنشر المقالّين بدون تعليقات نقديّة، حيث كان لا بدّ من الملاحظة أنّ الموارنة ليسوا من أتباع الطقس الملكيّ، وأنّ قرار اعتماد العربيّة لغة أدب واتّصال عندهم تكرّس في المجمع اللبنانيّ سنة ١٧٣٦م.

أمّا المقالة الثانية التي تتناول «جريدة بيروت»، فإنّها تستعرض مضمون أعدادها الأوائل

(ظلّت تصدر حتّى السنة ١٩١١م، «كانت جريدة أخبار وتحليل استوحت طريقتها من الجرائد الأوروبيّة». ومن الأمور التي عالجتها الصحيفة، قضيّة ترجمة بعض العبارات الإفرنجيّة العلميّة إلى العربيّة، وكأنّ مرور قرنٍ ونصف قرن على ذلك، لم يُغيِّر من الأمور شيئًا.

أ. سليم دكّاش

Chrétiens en Syrie
Héritiers de l'Eglise antique au cœur de l'Islam
et à la pointe de l'œcuménisme
par Ignace Dick, Alep, 1999, 124 pages

المسيحيّون في سورية

تأليف إغناطيوس ديك

ليس هذا المؤلّف بحثًا متسّقًا، فإنّه يضمّ دراسات ومقالات ونصوص محاضرات مختلفة قدّمها الكاتب في مؤتمرات دُوَليّة. ولقد نُشر أكثرها في أعمال هذه المؤتمرات أو في بعض المجلّات. نرى أنّ أفضل تعريف له قد يكون ترجمة عناوين فصوله إلى العربيّة، فهي: سورية وأوضاع المسيحيّين فيها - انعكاسات الفتح العربيّ على مسيحيّي سورية - تطوُّر أحوالهم الشخصيّة والاجتماعيّة - المجمع الفاتيكانيّ الثاني والكنائس الشرقيّة الكاثوليكيّة - العلاقات بين المسيحيّين في حلب - اقتراحات لمسيرة مسكونيّة في الكنائس الأنطاكيّة - مشكلة الكنائس الشرقيّة المتّحدة بروما - كنيسة الروم الملكيّين الكاثوليك والظروف المسكونيّة الجديدة - هل الحركة المسكونيّة الأنطاكيّة هي في طريق مسدود؟ - نيوفيطس أدلبي، متروبوليت الروم الكاثوليك في حلب (١٩٢٠-١٩٩٥): أسقف متأصّل في التقليد ومنفتح على الحداثة.

لا شكّ في أنّ هذا المؤلّف يأتي بأضواء متنوّعة ومعلومات تظهر حقيقة المسيحيّين في سورية والمسيحيّين الشرقيّين بوجه عامّ، ويُسهم في إثارة اهتمام مسيحيّي الغرب بإخوتهم الشرقيّين، المحتاجين إلى تعاطفهم ومساعدتهم.

أ. صبحي حموي

لبنان. من الوثنيّة إلى المسيحيّة

تأليف الخوري ناصر الجميّل

بيروت، ٢٠٠٠، ١٥٤ صفحة

تقرأ وأنتَ تطوي آخر صفحة من هذا الكتاب، بعد مطالعته بشوق وارتياح من الدقّة إلى الدقّة: لقد أُعطِيت القوس باريها! فإنّ هذا المؤلّف التاريخيّ «براه» مختصّ بالتاريخ، له طول باع في هذه المادّة وكُتُب ومقالات كثيرة رصينة. والمؤلّف رجل دين، ملمّ بشؤون

كنيسته ماضيها وحاضرها، فكان خير مؤهَّل لمعالجة موضوعه إذ جال في جنباته منذ أيّام الوثنيّة إلى ظهور المسيحيّة ونموّها في لبنان واستتبابها.

ولئن ظهر الكتاب مظهرًا لطيفًا متواضع الحجم، إلّا أنّ مادّته جاءت غنيّة مكثّفة، تذهب إلى الأحداث الأساسيّة الجوهريّة معرضةً عن العَرَض. فهدف الكاتب، كما أوضحه منذ البداية، هو سبر مراحل تاريخ لبنان الدينيّ، وبخاصّة المسيحيّ، ليساعد لبنانيّي عصرنا على إدراك كنه رسالتهم كما بدت بداية مع الأجداد وكما ينبغي أن تدوم مستقبلًا. كان لبنان أرض قداسة طوال تاريخه، وإنّه مدعوّ إلى أن يظلّ، كما ذكّر به البابا يوحنّا بولس الثاني، أرض رسالة حضاريّة روحيّة، أرض لقاء وحوار ومحبّة، شهادةً للأمم جميعًا.

وفي ختام الكتاب وردت سلسلة من الملاحق، بين جداول تاريخيّة وإحصائيّات وبيانات صدرت لدى إبرام اتّفاقات مسكونيّة بين سائر الكنائس، وهي جميعًا جزيلة الفائدة للباحثين والمؤرّخين.

أ. ك. حشيمه

الكنيسة الكاثوليكيّة في مصر. تاريخ مختصر

تأليف أديب نجيب سلامه

عدد خاصّ (٥٠٣) من مجلّة «صوت الحقّ»، القاهرة، ٢٠٠٠، ١٩٩ صفحة

صدر هذا الكتاب عددًا خاصًّا (٢٤/٢٦ فبراير ٢٠٠٠) من مجلّة صوت الحقّ التي يشرف عليها الرهبان الفرنسيسيّين في مصر. وذلك لمناسبة زيارة البابا يوحنّا بولس الثاني القطر المصريّ في الربيع المنصرم. وكان الأستاذ أديب نجيب سلامه خير مَن يتولّى تحرير هذا المصنّف لما له من الخبرة في ميدان تاريخ الكنيسة وأعمالها في مصر. فقد أصدر في السنوات الأخيرة عدّة مؤلّفات من هذا القبيل، نذكر بعضها: **الكنيسة في مجتمع القرية** (١٩٧٧)، **تاريخ الكنيسة الإنجيليّة في مصر** (١٩٧٧)، **الآباء الفرنسيسكان في مصر** (١٩٨٩)، بالإضافة إلى عدد كبير من المقالات نشرها على صفحات الدوريّات المصريّة.

وكتابه الأخير الذي نعرّفه الآن يستعرض شؤون سائر الطوائف الكاثوليكيّة في مصر: الأقباط، الروم الملكيّين، الموارنة، السريان، الأرمن، اللاتين، الكلدان. فيوفّر المعلومات الضافية عن تاريخها ونشاطاتها وأهمّ أعلامها، علمًا أنّ حصّة الأسد هي، طبيعيًّا، للأقباط. ويتطرّق المؤلّف إلى الرهبانيّات أيضًا، الخاصّة منها بالرجال وبالنساء. كما أنّه يذكر ما تقوم به الكنيسة في مجال الحوار بين الطوائف المسيحيّة، وبين الديانتَيْن الموحّدتَيْن المسيحيّة والإسلام.

وختامًا، ذيّل الأستاذ أديب نجيب كتابه بمجموعة من البيانات والوثائق التي توفّر مادّةً ثمينة للدارسين والباحثين.

أ. ك. ح.

اليوبيل
كما أحيته الكنيسة الكاثوليكيّة عبر التاريخ

إعداد فارس حبيب ملكي

بعبدات (لبنان)، ٢٠٠٠، ٤٣٨ صفحة

ممّا لا شكّ فيه أنّ اليوبيل الذي أعلنه البابا يوحنّا بولس الثاني لمناسبة حلول العام ٢٠٠٠ كان له صدى واسع في الكنيسة الكاثوليكيّة، فأقيمت الاحتفالات في جميع البلدان، وانطلقت ورشة للتجدّد الروحيّ سعى إليها الرعاة والمؤمنون على الأصعدة كافّة. وقد رأى المهندس حبيب ملكي أن يوفّر للمهتمّين بالحدث الجلل هذا، معلومات تنير لهم جميع جوانبه، التاريخيّة بخاصّة، والدينيّة أيضًا. واستعان بكوكبة من الشبّان والشابّات المثقّفين وأوكل الإشراف على عمله إلى أحد الرهبان السالزيان الثقات الأب فيتوريو بوتسو، فجاء كتابه مدقّقًا، شاملًا وافيًا، جليل الفائدة، سَلِس المطالعة.

مهّد الأستاذ ملكي للكتاب ببضع عشرة صفحة شارحًا معنى اليوبيل وما يرافقه من مناسك واحتفالات طقسيّة وما يُرجى منه على الصعيد الكنسيّ والروحيّ. ثمّ أفرد لكلّ يوبيل عُرِفَ في التاريخ بابًا بكامله، جاعلًا الحدث في إطاره الزمنيّ والاجتماعيّ، مفصّلًا الأحداث وملابساتها.

وممّا زاد كتابه قيمةً إيداعه عددًا من الفهارس والملحقات، منها: قاموس للمفردات المتخصّصة، جدولان لليوبيلات والوثائق البابويّة، فهرس بالأعلام وآخر بالأماكن وآخر بالصور، وهي كثيرة ومعبّرة.

ختامًا نشير إلى أمر غريب، أو قُلْ طريفًا (؟): سمّى المؤلّف اليوبيل التاسع عشر، الذي أقيم في العام ١٧٧٥ (ص ٢١٧-٢٢٦) «يوبيل حلّ جمعيّة اليسوعيّين»، ولا ندري ما كان دافعه إلى ذلك، ولعلّه عامل التشويق!؟ فلا علاقة معروفة لليوبيل بقرار حلّ الرهبانيّة اليسوعيّة الذي اتّخذه في العام ١٧٧٣، البابا الضعيف أقليمنضس الرابع عشر، خاضعًا لضغوط الأُسر المالكة في إسبانيا وفرنسا ونابولي ومؤامرات الماسونيّين. إلّا أنّنا نثمّن لصاحب الكتاب إيراده الخبر بموضوعيّة تشرّفه.

أ. ك. حشيمه

المسيحيّة في عقائدها
المسيحيّة في أخلاقيّاتها

التعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ للبالغين

نقلهما من الألمانيّة المطران كيرلّس بسترس

سلسلة «الفكر المسيحيّ بين الأمس واليوم»، ١٨ و١٩

منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت وجونيه (لبنان)، ١٩٩٨ و١٩٩٩، ٤٩٢ و٤٧٣ صفحة

ظهر المجلّد الأوّل في اللغة الألمانيّة العامّ ١٩٨٥، وهو تعليم مسيحيّ جديد وضعه

مجلس أساقفة ألمانية. وجاء في مقدّمته: «اتّباعًا للرسل، نحمل نحن الأساقفة مسؤوليّة خاصّة للتبشير بكلمة الله، وعصرُنا الذي يضطرب فيه كثيرون في إيمانهم، ولا يعرفونه على وجهه الصحيح، يدعو إلى جهود كثيفة في تعليم الإيمان. ولهذا الغرض، أصدر مجلس أساقفة ألمانية هذا التعليم المسيحيّ، الذي يمكن الوثوق بأنّه يمثّل الإيمان الكاثوليكيّ، وتسنده السلطة الكنسيّة».

ويمتاز التعليم المسيحيّ الجديد هذا بأنّه ينطلق، في مجلّده الأوّل، من قانون الإيمان النيقاويّ القسطنطينيّ، الذي هو مشترك بين المسيحيّين في الشرق والغرب.

ويختم مجلس أساقفة ألمانية قوله: «يسلّم الأساقفة الألمان هذا التعليم المسيحيّ إلى عامّة الشعب، وبنوع خاصّ إلى العلمانيّين الذين يعملون في خدمة الكنيسة في التبشير بكلمة الله وتعليم الإيمان. نرجو أن يعمل هذا التعليم المسيحيّ الجديد على تجديد الكرازة ويسهم بذلك في تجديد الكنيسة، وفي ازدهار جديد للإيمان في أبرشيّاتنا».

أمّا المجلّد الثاني فقد ظهر في سنة ١٩٩٥، بعد أن لاقى المجلّد الأوّل قبولًا مرموقًا وأقبل كثيرون على الإفادة منه، وألحّوا على أن لا تطول المدّة بين صدور المجلّدين.

والمجلّد الثاني مرتبط بالمجلّد الأوّل ارتباطًا وثيقًا. فالإيمان، بصفة كونه هديّةً من الله ونداءً منه، لا بدّ أن يكون ملتزمًا في الحياة اليوميّة. فإنّ الوصايا التي وردت في الكتاب المقدّس وتعليم الكنيسة الأخلاقيّ المرتكز على هذه الوصايا، تريد أن توصل الإنسان إلى حياة ناجحة وسعيدة.

صدر المجلّد الثاني هذا بعد أن نُشر التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة في العام ١٩٩٢، ونُشرت الرسالة العامّة للبابا يوحنّا بولس الثاني تألّق الحقيقة، التي تناولت بعض القضايا الأساسيّة من تعليم الكنيسة الأخلاقيّ. ويحتوي هذا الكتاب الموجّه إلى البالغين مراجع كثيرة إلى هذين المؤلّفين.

وممّا يلفت الانتباه ما ورد في الوثيقة الرسوليّة وديعة الإيمان التي نُشرت لمناسبة صدور التعليم المسيحيّ للكنيسة الكاثوليكيّة. فقد كتب البابا يوحنّا بولس الثاني: «إنّ التعليم المسيحيّ هذا لا يقصد أن يقوم مقام التعاليم المحلّيّة التي وافقت عليها السلطات الكنسيّة والأساقفة الأبرشيّون ومجالس الأساقفة. إنّه يهدف إلى التشجيع والمساعدة في وضع تعاليم محلّيّة جديدة، تراعي الحالات والثقافات المختلفة، ولكن تحرص شديد الحرص على وحدة الإيمان وعلى الأمانة للعقيدة الكاثوليكيّة». فكتاب التعليم المسيحيّ للبالغين يريد القيام بهذه المراعاة اللازمة وتقديم المساعدة إلى التوجّه الأخلاقيّ السليم في نطاق أوضاعنا وثقافتنا.

وبناء على هذا المبدأ، نعدّ نقل التعليم المسيحيّ الكاثوليكيّ للبالغين إلى العربيّة مرحلة نتمنّى أن توصلنا في أحد الأيّام إلى وضع تعليم مسيحيّ كاثوليكيّ يراعي حالاتنا وثقافتنا الشرقيّة. وهذا لا يمنعنا، في الختام، من أن نثني على الجهد الجبّار الذي بذله سيادة المطران كيرلّس سليم بسترس في نقل ما يقارب ألف صفحة من الألمانيّة، كما أنّنا نثني

على المسؤولين عن المنشورات البولسيّة التي ما زالت تتحفنا بكتب هي آية في الإخراج.

أ. صبحي حموي

إنجيل متّى
الجزء الرابع: تجلّي الملكوت
تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «دراسات كتابيّة»، ٢١، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠٠، ٤٨٩ صفحة

هو الجزء الرابع والأخير لتفسير إنجيل متّى، وبذلك يكون المؤلّف قد انتقل من بدايات الملكوت (الجزء الأوّل) إلى سرّ الملكوت (الجزء الثاني) إلى الجماعة وملكوت الله (الجزء الثالث) إلى تجلّي الملكوت (الجزء الرابع).

أمّا الجزء الأخير هذا، فإنّه يُقسم إلى أربعة أقسام تتفرّع إلى فصول. فنرى على سبيل المثال، أنّ الفصل الأوّل هو عبارة عن ثمانية مداخل توسّع فيها الكاتب وتجاوز إنجيل متّى فغاص على سائر الأناجيل، لا بل على العهد الجديد كلّه، فعرّفنا إلى ابن الإنسان، إلى يسوع المسيح المخلّص، إلى الربّ يسوع ودوره في ملكوت الله، إلى المعجزات والإيمان، والارتداد والتوبة والسعادة. فلا نستغرب أن يسمّي هذه المداخل لاهوتيّة.

وفي ذيل الكتاب لائحة مراجع يبلغ عددها ١٢١ وهي كلّها أجنبيّة، كما أنّ المؤلّف يختم كتابه بلائحة ٢١٦ كلمة يونانيّة وردت في الجزء الرابع هذا. كلّ ذلك يعطينا فكرة، ولو متواضعة، عن الجهد الذي ما زال الكاتب يبذله لإغناء مكتبتنا العربيّة، فبارك الله في همّته.

أ. ص. ح.

سنة القبول والرضى
تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «القراءة الربيّة»، ١٢، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠٠، ١٥٥ صفحة

إنتهز الكاتب مناسبة يوبيل العام ٢٠٠٠ ليضع بين يدي القارئ العدد ١٢ من سلسلة «القراءة الربيّة». فانطلق ممّا استشهد به يسوع في (لو ٤/١٨-١٩)، وهو: «روح الربّ عليّ، لأنّه مسحني لأبشّر الفقراء، وأرسلني لأُعلن للمأسورين تخلية سبيلهم، وللعميان عودة البصر إليهم، وأفرّج عن المظلومين، وأعلن سنة رضًا عند الربّ». وأضاف: «اليوم تمّت هذه الآية بمسمع منكم».

جُعل هذا الكتاب، كسائر كتب السلسلة، في شكل تأمّل وصلاة. فبعد صلاة البدء المستوحاة من نصّ الإنجيل، يطرح القارئ على نفسه أسئلة تفرض عليه أن يتساءل قبل أن يتوقّف على درس النصّ. وهذا الدرس يوصله إلى التأمّل والمناجاة. فالصمت ضروريّ في

طريقة القراءة الربيّة. وبعد ذلك، يقرأ النصّ ويصلّيه ويطبّقه على حياته وحياة الجماعة التي يعيش فيها. ويُنهي كلّ فصل بصلاة الختام، وهي إمّا تلاوة صلاة «الأبانا»، وإمّا ترتيلة، أو يستوحي صلاة من الموضوع الذي تناوله.

يرجو الكاتب أن يرافق القارئ مسيرة الكنيسة في السنة اليوبيليّة هذه، سنة الألفين، كما أنّه يرجو أن يعود، إذا شاء، إلى فصل من الفصول، ليتأمّل ما اكتشفه في ساعة أفاض الله فيها نعمة عليه. وبهذه الطريقة، لا يكون كتاب «سنة القبول والرضى» كتاب سَنَةٍ وحسب، بل كتابًا يعلّم القارئ كيف يكتشف كلمة الله التي تنوّر طريقه.

أ. ص. حموي

وصيّات الآباء الاثني عشر:
وصيّة إبراهيم، وصيّة موسى، وصيّة أيّوب

تأليف الخوري بولس الفغالي

سلسلة «على هامش الكتاب»، ٤، منشورات «الرابطة الكتابيّة»، بيروت، ٢٠٠٠، ٢٨٣ صفحة

هذا الكتاب الرابع من السلسلة هو، في الواقع، أربعة كتب صغيرة جمعها الكاتب معًا، في إطار الوصيّة التي تعني إرادة الإنسان الأخيرة قبل أن يموت. والسلسلة تقدّم نصوصًا لها علاقة بالكتاب المقدّس من قريب أو بعيد، بعضها منحول أي إنّه غير ملهم.

– وصيّات الآباء الاثني عشر: هي بركات يعقوب على فراش الموت في (تك ٤٩/١-٢٧). كلّ واحد من أبنائه يوصي أبناءه ويعطيهم ميراثه الذي هو بالأحرى ميراث روحيّ وخلقيّ.

– وصيّة إبراهيم: هي قصّة موت إبراهيم تَرِد فيها عناصر رؤيويّة.

– وصيّة موسى: نصّ منحول يستند إلى (تث ٣١-٣٤): يسلّم موسى، قبل وفاته، إلى يشوع الكتب الواجب حفظها ويعلن له الأحداث المقبلة.

– وصيّة أيّوب: تدلّ على موقفه من الملاك (٢-٥)، والشيطان (٦-٢٧)، والملوك الثلاثة (٢٨-٣٥) الذين هم أصدقاؤه الثلاثة في السِّفر الملهم، أي أليفاز التيماني وبلدد الشوحي وصوفر النعماتي.

هذا الكتاب يساعد على فهم التراث اليهوديّ، لا المتجلّي في الأسفار الملهمة وحدها، بل في سواها من المصادر.

أ. ص. ح.

الكتاب المقدّس بين الآداب والعلوم

تأليف الأب بيتر مدروس

سلسلة «الإيمان الحيّ»، منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه - لبنان، ١٩٩٩، ٦٢ صفحة

يأتينا المؤلّف بكثير من الأفكار في قليل من الصفحات. فهو، في قسم أوّل، يبيّن وضع الكتاب المقدّس بالنسبة إلى اللغة والفصاحة والبلاغة، فيقول إنّه سماويّ في معناه قبل مبناه، ويضيف أنّه يصلح لكلّ زمان ومكان، في حين تبقى الفصاحة والبلاغة واللغة في القشور وسطحيّة الرموز. إنّ الكتاب المقدّس إلهيّ وإنسانيّ في آن واحد، إذ إنّ الله تكلّم بلسان الناس.

وفي قسم ثانٍ، يبيّن المؤلّف وضع الكتاب المقدّس بالنسبة إلى العلوم الطبيعيّة والتاريخ، فيصرّح بأنّه لا يحوي نبوّات عن الاختراعات والاكتشافات الحديثة، لأنّه لا يأتي بعلم عن أمور الطبيعة. أمّا بخصوص التاريخ فمن البديهيّ أنّ كتابته التاريخ قبل ألفي سنة أو أكثر ليست مثل كتابته اليوم. أجل، إنّه تاريخ، ولكنّه ليس تاريخًا علميًّا معاصرًا، بل تاريخيّته تجريبيّة شرقيّة ساميّة قديمة.

لا شكّ في أنّ المسيحيّين الذين يعيشون في الشرق العربيّ هم في أمسّ الحاجة إلى تلك التوضيحات، لأنّهم لا يميّزون دائمًا كما يجب بين الوحي والإنزال، وبين المعنى والمبنى. فننصحهم في الختام بأن يطالعوا هذا الكتيّب المفيد.

أ. صبحي حموي

المسيح محرّر المرأة

تأليف الأب إميل إدّه

منشورات الرسل، جونيه (لبنان)، ١٩٩٧، ٢٨٦ صفحة

يستهلّ المؤلّف كتابه بهذه الجملة: «إنّ تاريخ المرأة هو تاريخ عبوديّتها وتحرّرها». ففي الحضارات القديمة، طوال أجيال وفي بلدان لا يُحصى عددها، جمع الرجل على المرأة كلّ ما يمكن تصوّره من قساوة وظلم وكبت. أمّا العهد القديم، الذي كتبه رجال في مجتمع ذكوريّ، فإنّه يبرهن في كلّ ما هو إنسانيّ، عن وجهة نظر ذكوريّة. فكانت المرأة مهمّشة وكرامتها مهضومة.

يتطرّق المؤلّف بعد ذلك إلى ظهور المسيح ويتوسّع في موقفه من النساء اللواتي مرّ بهنّ في أثناء بشارته، ويستنتج أنّ هذا الموقف يعكس التدبير الإلهيّ الأزليّ، حين خلق الله الرجل والمرأة على صورته ومثاله: علمًا بأنّ الإنسان هو المخلوق الوحيد الذي أراده الله من أجل ذاته. والآيات التي حقّقها المسيح من أجل كرامة المرأة وحرّيّتها فرضت نفسها في مجال التفهّم العامّ والوعي الكونيّ لضرورة المساواة بين الجنسين.

وفي الفصول الأخيرة، يدرس المؤلّف رسالة تحرير المرأة في الدين المسيحيّ، انطلاقًا

من اشتراك مريم العذراء في رسالة المسيح، وممّا كتبه بولس الرسول عن المرأة في رسائله.

ويختم المؤلّف فكرته بالإشارة إلى ما يقال في أيّامنا، وهو أنّ القرن الحادي والعشرين سيكون عهد المرأة أو لا يكون. أمّا هو فيعتقد أنّه «يجب أن يكون هذا القرن عهد الرجل والمرأة معًا، يدًا بيد، عهد الحوار، عهد الكلمة والحبّ في آن واحد». فنِعمَ الاعتقاد، ونِعْمَ الكتاب.

أ. صبحي حموي

يسوع المسيح أمس واليوم وإلى الأبد
تأليف الأب ميشال عويط
بكركي، ٢٠٠٠، ٨٨ صفحة

يضمّ الكتاب الجديد هذا، وهو الخامس عشر من مؤلّفات الأب ميشال عويط، مجموعة من عشرة موضوعات (وجدنا المسيح، تبنّانا يسوع المسيح، مَن تقول الناس إنّي هو، وتوقّفت أنشودة الحبّ، ما أعظم أعمالك يا ربّ، من الأعماق صرخت إليك يا ربّ، يسوع هو الكاهن الأعظم، الخلق الجديد أو الأنشودة الخالدة، يتغيّر وجه الأرض، ونحن ماذا يجب علينا أن نعمل).

لقد وحّد الكاتب بين هذه الموضوعات، المختلفة ظاهرًا، بعنوانِ كتابِهِ الذي أسماه «يسوع المسيح أمسِ واليوم وإلى الأبد». نقول وحّد، لأنّ بين هذه اللوحات التي رَسَمها، رابطة جوهريّة أساسها مشروع الله الأزليّ المتجلّي في يسوع الكلمة الذي أراده الآب وعرفناه نورًا للبشر وحياة تنبع من الله أبي الحياة ومعطي الحياة، وقد تبنّى يسوع إنسانيّة ضلّت الطريق فصرخت من الأعماق فانتشلها المسيح الكاهن الأعظم وخلقها مجدّدًا، مغيّرًا وجه الأرض لتصبح، بعد تضافر العمل بين الخالق والخليقة، سماءً. عشرة موضوعات عالجها الأب عويط تفاعلت بحركة ديالكتيّة، راسمةً دورةً متكاملة تبدأ في السماء لدى الله الخالق لتنحني فوق الإنسان المخلوق فترفعه ثانية إلى الخالق إنسانًا مؤلّهًا.

ألا بارك الله بقلم المؤلّف الورع العالم الذي غاص على موضوعه بدراية ولباقة، شاحنًا نصّه بالاستشهادات الكتابيّة، عارضًا الفِكَر السامية بأسلوب سهل قريب إلى العقل والقلب، فيقتنع بها القارئ ويرغب في أن يطبّقها ويحيا بموجبها.

أ. ك. حشيمه

إنجيلنا صلاة

مزامير العهد الجديد

تأليف وإعداد الأب جوزف هلّيط

منشورات القيامة، الروضة - بيروت، ١٩٩٦، ٦٢٤ صفحة

نشأ هذا الكتاب من حاجة، فقد دأب مؤلّفه، وهو مؤسّس دير القيامة وجماعته الرهبانيّة، على إحياء لقاءات محورُها تأمُّل الإنجيل المقدّس وخاتمتُها صلاة، غالبًا ما تستوحي المزامير أو تتلوها. إلّا أنّ المزامير المعروفة، وهي من أسفار العهد القديم، كثيرًا ما تنطوي على مقاطع قاسية اللهجة، تنحى على أعداءِ الله ثلبًا، فلا تستسيغها النفسيّة المسيحيّة، على الرغم ممّا تحويه من فكرٍ ومعانٍ سامية.

لذا رأى الأب هلّيط أن يستبدل بهذه المزامير «مزامير» من نوع آخر، ينشئها انطلاقًا من نصوص العهد الجديد، لا سيّما الأناجيل. فألّف ٢٤٧ «مزمورًا» هي بمثابة تأمّلات يوحيها النصّ المقدّس، فتتوقّف على شؤون الأرض والناس لتنيرها بنور الإنجيل وتعليم المسيح، وتسمو بها وتحوّلها ابتهالات مشبعة بمعاناة البشريّة وتطلّعاتها.

الكتاب جليل الفائدة للنفوس الخاشعة، الساعية لملاقاة الله عبر كلام الإنجيل ورسائل بولس وكلّ العهد الجديد.

أ. كميل حشيمه

من نحن لولاها

تأليف إيلي معوشي

سلسلة «مع الحياة»، ١٦، منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت، ١٩٩٩، ٨٨ صفحة

الكتاب مجموعة من التأمّلات في شخص مريم العذراء، فصوله وجيزة ولكنّها مكثّفة، يعالج كلّ منها ناحيةً من صفات أمّ يسوع المسيح وما تعنيه للمؤمن. والمؤلّف شديد الإيمان، يستشفّ القارئُ عمقَه طوال الصفحات. والجدير بالذكر أنّ المعوشي، على ما يبدبه من رهافة حسّ وشاعريّة مجنّحة، يذهب في تأمّلاته إلى أبعد من الكلام المنمّق فيعبّر، بأسلوب واضح سهل الإدراك، عن حقائق لاهوتيّة بعيدة الغور والمدى.

أ. ك. حشيمه

روح القدّيسة تريزيا الطفل يسوع

تعريب الأب إميل الحاج البولسيّ بتصرّف وتحديث

منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه - لبنان، ١٩٩٩، ١٩٠ صفحة

وُضع هذا الكتاب بالفرنسيّة (L'Esprit de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus) وقد تكون أخوات القدّيسة، ماري ڤيولين وسيلين، قد ألّفنهُ حالًا بعد موتها، أو على الأقلّ قد

ساهمن في تأليفه. ولهذا السبب لم يذكر الأب إميل الحاج اسم المؤلِّف على الغلاف، ورأى أن يذكر اسمه، لا سيّما وأنّ ترجمته، كما ورد في المقدّمة، «لم تأتِ حرفيّة عمياء، بل بتصرّف وتحديث». ولعلّ ما دعاه إلى إضافة سيرة جديدة إلى سِيَر قدّيستنا المتوافرة أنّه أراد أن ينطلق من أقدم ما كُتب، بعد «قصّة نفس»، ويغنيه، مستفيدًا من جميع المعلومات التي حصل عليها، وما أكثرها! ومستغلًّا خبرته في الفنّ الأدبيّ هذا.

فنتمنّى لهذا الكتاب الجديد أن يلقى النجاح الذي يستحقّه ويُغني مكتبتنا العربيّة.

أ. ص. حموي

أنا الأخت إيمانوئيل أشهد

تأليف أديب مصلح

سلسلة «الينابيع» رقم ٥، منشورات المكتبة البولسيّة، جونيه - لبنان، ١٩٩٩، ٤٠٩ صفحة

هذا الكتاب هو سيرة الأخت إيمانوئيل الذاتيّة، أسبقها المؤلِّف بمقدّمة أوجز فيها هذه السيرة وحلّل، ببراعته المعروفة، جميع وجوه شخصيّة الأخت المذكورة، كما أنّه باشر كلّ قسم من أقسام الكتاب بتمهيد لخّص فيه ما سيأتي، مسلّطًا الأضواء على أهمّ الأحداث.

سبق لمجلّة المشرق أن عرّفت بعض مؤلّفات أديب مصلح. فهناك، على سبيل المثال، في الجزء الأوّل من السنة ١٩٩٢ (ص ٢٦٢-٢٦٣) تعريف لكتابه «قدّيسة من بلادنا، مريم البوادري»، وفي الجزء الأوّل من السنة ١٩٩٣ (ص ٢٧٠-٢٧١) تعريف لكتابه «السياسيّ القدّيس، المهاتما غاندي». فإذا عرفنا أنّ أديب مصلح قد أتحفنا، إلى جانب هذين الكتابين، بعدّة سِيَر قدّيسين، بغضّ النظر عن السِيَر التي نقلها إلى العربيّة، جاز لنا أن نقول إنّه أصبح خبيرًا في الفنّ الأدبيّ هذا، يُكثر منه بأسلوب شائق مستحبّ، يجمع فيه بين السرد والتحليل والتعليق.

أ. ص. حموي

سلسلة الشهود

من منشورات المكتبة البولسيّة، بيروت وجونيه

ما زالت دار نشر المرسلين البولسيّين تُصدر، بين الكثير الذي تصدره، سلسلة «الشهود» التي تُعنى بإبراز شخصيّات مسيحيّة فذّة شهدت، بحياتها وإنجازاتها، على محبّة الله والقريب التي غمرت قلوبها وغمرتها. ويطيب لنا أن نذكر الكتيّبات العشرة الأخيرة مبيّنين موضوعاتها وما قد يلفت النظر فيها:

• الرقم ٦٠: أمّهات كهنة، بقلم الأب إميل الحاج البولسيّ، ١٩٩٨، ٣١٤ صفحة. يُظهر هذا الكتاب تأثير الأمّ في دعوة أبنائها إلى الحياة الرهبانيّة والكهنوتيّة. ومن الأمّهات التي ورد ذكرهنّ، والدات الباباوات غريغوريوس الكبير ولاون الثالث عشر وبيوس

العاشر، ووالدات القدّيسين يوحنّا الذهبيّ الفم وأوغسطينس وخوري أرس، ومجموع عدد مَن ذُكِرنَ بلغ الخمسَ والعشرين. وقد أُلحق الكتاب بفصل حرّره الأب بولس الفغالي حوى إضمامة أُخرى من الأمثلة على ذوي كهنة وراهبات من لبنان.

• الرقم ٦١: صوتٌ صارخ في عصرنا، بقلم أحد المرسَلين البولسيّين، ١٩٩٨، ١٤٠ صفحة. سيرة «الأخت الصغيرة» مادلين يسوع (١٨٩٨-١٩٨٩) مؤسّسة أخوات يسوع الصغيرات.

• الرقم ٦٢: مربّي الأجيال، لمؤلّفه الأب إميل الحاجّ البولسيّ، ١٩٩٩، ٢٢٦ ص. وهو سيرة القدّيس مرسيلّان شامپانيا مؤسّس الإخوة المريميّين.

• الرقم ٦٣: المتمرّد المطيع، للأب إميل الحاجّ البولسيّ، ١٩٩٩، ٥٢٠ ص. وهو يروي سيرة الكاهن والراهب الترابستيّ النمساويّ فرانتس پفانّر.

• الرقم ٦٤: قيثارة الروح القدس، للأب إميل الحاجّ أيضًا، ١٩٩٩، ٧٨ ص. والكتيّب ترجمة القدّيس أفرام السريانيّ. يليها مقتطفات من نتاج القدّيس العلّامة الشعريّة.

• الرقم ٦٥: ناسك القورشيّة، بقلم الخوري أنطوان الدويهي، ١٩٩٩، ١٢٠ ص. هذا الناسك إنّما هو القدّيس مارون. والصفحات الثلاثون الأخيرة مخصّصة بالكنيسة المارونيّة ونظامها وبعض تاريخها. - نلفت النظر إلى غلط إملائيّ تكرّر في الكتاب كما يتكرّر عند كثير من الكتّاب وهو إيراد كلمة سوريّة على النحو التالي: سوريّا، وهي الصيغة العاميّة. ولا ندري لماذا كتب المؤلّف تارة «فينيقيا» (ص ٢١) وتارةً أخرى فينيقية (٢٢).

• الرقم ٦٦: منارة الشرق، للخوري أنطوان الدويهي أيضًا، ١٩٩٩، ٢٣٨ ص. يعالج هذا الكتيّب سيرة البطريرك المارونيّ الكبير إسطفان الدويهي (١٦٣٠-١٧٠٤) الذي يعدّ أعظم بطاركة كنيسته علمًا ودرايةً وفضيلة، تقدّمت كنيسته هذه مؤخّرًا بطلب مباشرة دعوى تطويبه.

• الرقم ٦٧: بَذْلُ الحبّ، بقلم الأب إميل الحاجّ البولسيّ، ١٩٩٩، ١٠٦ ص. إنّ هذا الكتيّب ليس بالحقيقة من تأليف الأب الحاجّ، بل من الراهبة يوستينا فانيغو، وقد عرّبه بتصرّف الأب المذكور، فذُكِرَ اسمه على الغلاف الخارجيّ على أنّه المؤلّف، تجاوزًا من الطابع أو الخطّاط، والأب الحاجّ هو، مع ذلك، صاحب فضل كبير، دبّج أكثر من نصف كتب سلسلة الشهود بأسلوب سلس شائق.

• الرقم ٦٨: من البيغ إلى المسيح، تأليف ألِيس ڤان برشيم، تعريب متري يوسف شمّاس، ١٩٩٩، ٢٢٠ ص. قدّم للكتاب رئيس الجمهوريّة الأسبق شارل حلو. ويروي هذا المؤلّف سيرة حياة السّدو (الفقير) سُندار سينغ (١٨٨٩-١٩٣٠) الذي كان من طائفة السِّيخ واعتنق المسيحيّة وعاش متنقّلًا يشهد على إيمانه الجديد بسموّ التصرّف والفرح والصلاة والعمل.

• الرقم ٦٩: المكرَّم أبونا يعقوب الحدّاد الكبّوشيّ، بقلم الأب سليم رزق الله

الكَبْرشيّ، ١٩٩٩ (؟)، ٢١٤ ص. الأب سليم رزق الله هو خير مَن يكتب في المكرّم الأب يعقوب الحدّاد، لأنّه مَن أُوكلت إليه متابعة دعوى تطويب الراهب الكَبّوشيّ القدّيس، وله فيه عدّة نُبَذ وبخاصّة كتاب مطوّل صدر عن المطبعة الكاثوليكيّة في العام ١٩٨٠. بعد شربل مخلوف ورفقا الريّس ونعمة الله الحرديني، سيأتي قريبًا إن شاء الله دور يعقوب الحدّاد ليشهد على أنّ جبل لبنان كان منبتًا للقدّيسين وسيظلّ بإذن الله.

أ. ك. ح.

لبنان...
سؤال/جواب
إعداد ميشال مراد
دار المراد، بيروت، ٢٠٠٠، ١٥٨ صفحة

للأديب ميشال مراد موهبة خاصّة في إعداد كتب تجمع المتعة والإفادة، سهلة المطالعة، يرتاح إليها الكبار والصغار، المثقّف الأصيل والمبتدئ في سُبُل المعرفة. من هذه الكتب، مثالًا لا حصرًا: روائع الأمثال العالميّة (دار المشرق، ١٩٨٤)، ونهاية العالم، متى وكيف؟ (دار الدجاني، ١٩٩٠)، وأخيرًا لبنان... سؤال/جواب الذي نحن بصدده الآن.

موضوع هذا الكتاب هو تَعرُّف لبنان، والطريق إلى ذلك أسلوب مستطرَف يوزّع الاهتمام على عشرة محاور هي: الآثار، الآداب، التاريخ، الجغرافية، الرياضة، الصحافة، العمران، الفنون، المشاهير، المنوّعات. وعلى كلّ ورقة من أوراق الكتاب سبعة أسئلة من ضمن تلك المحاور جُعلت على وجه الورقة، يقابلها على قفا الورقة الأجوبة الصحيحة. ومجموع الأسئلة ٤٢٠، أكثرها تعنى بالتاريخ (٨٣ سؤالًا)، يليها الأسئلة الأدبيّة (٥٦)، فالجغرافيّة (٤٨). وفي الكتاب فهارس لتلك المحاور تساعد على حصر الأسئلة الخاصّة بمحور معيّن. وإلى القارئ نموذجان من الأسئلة المطروحة مع أجوبتها: متى بدأ العمل بقانون الضمان الاجتماعيّ والضمان الصحّيّ؟ (الجواب للأوّل: ١٩٦٥، وللثاني: ١٩٧١)؛ بلدة ساحليّة بقضاء المتن الشماليّ اكتُشف فيها هيكل إنسان يعود إلى العصر الأورنياسيّ أي إلى ٣٠ ألف سنة ق.م. ما هي؟ (الجواب: بلدة أنطلياس - مغارة كسار عقيل).

يضاف إلى ذلك مجموعة من الصور الشمسيّة الجميلة ذات الطابع الأثريّ أو التاريخيّ أو الاجتماعيّ أو السياسيّ، ممّا يجعل من هذا الكتيّب موسوعة مصغّرة لطيفة.

أ. ك. ح.

سيصدر قريبًا عن دار المشرق

- تاريخ الكنيسة المفصّل، لمجموعة من المؤلّفين (ترجمة الأبوان صبحي حموي اليسوعيّ وأنطوان الغزال)، ٥ مجلّدات.
- معجم البابوات، لخوان داثيو (ترجمة أنطوان خاطر).

* * *

- الصراعات الأخويّة والمصالحة في الكتاب المقدّس، للمطران أنطوان أودو اليسوعيّ.
- الكشف عن الله الآب والصلاة الربيّة، لجان پوپّيه (ترجمة الأب بيوس عفّاص).

* * *

- الكون والتطوّر بين العلم والدين، للأب هنري بولا واليسوعيّ.
- الإرشاد الرسوليّ «رجاء جديد للبنان» في أبعاده اللاهوتيّة والروحيّة والأنتروبولوجيّة، للمطران أنطون حميد موراني.
- لاهوت التحرير في آسيا، للأب وليم سيدهم اليسوعيّ.
- الألم: هل له من معنى؟ للأب نادر ميشيل اليسوعيّ.

* * *

- مدينة الله، للقدّيس أوغسطينس (ترجمة الخوري يوحنّا الحلو).
- خواطر في الفقر الاختياريّ (للأب فاضل سيداروس اليسوعيّ).
- Nersès de Lambron, **Explication de la divine liturgie**, traduction Isaac Kéchichian, S.J.

* * *

- ابن عبّاد الرنديّ: الرسائل الكبرى: تحقيق البروفسور Kenneth Honerkamp

فهارس «المشرق»

للسنة الرابعة والسبعين ٢٠٠٠

فهرس أوّل

مقالات السنة

الحياة في كتابيّن مسلمَيْن حديثَيْن، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٢٤٥-٢٦٣) = مراجعة الكتب: وصف ١٣ كتابًا بالعربيّة و٩ باللغات الأجنبيّة (٢٦٥-٢٨٤).

الجزء الثاني (تمّوز - كانون الأوّل): الصوت والصورة، الكتاب والمكتوب على مشارف الألفيّة الثالثة (٣٠١-٣٠٢) = دانيه، ابن رشد ونشأة العلمانيّة الحديثة، بقلم الدكتور ماجد فخري (٣٠٣-٣٢٠) = الفلسفة عند كمال الحاجّ. من كتاب «في فلسفة اللغة»، بقلم الدكتور أفرام البعلبكيّ (٣٢١-٣٤٤) = الأب لويس شيخو ومساهمته في اللغة العربيّة وآدابها، بقلم الأب كميل حشيمة اليسوعيّ (٣٤٥-٣٥١) = المعلّم غالي و«الموسوعة القبطيّة»، بقلم الأب فيليب لويزيه اليسوعيّ (٣٥٣-٣٧٦) = حول نتاج فاروق سعد (توصيف بيبليوغرافيّ)، بقلم الدكتور رحاب عكّاويّ (٣٧٧-٣٩٦) = قراءة هادئة في «سيرة» هائجة. الدكتور عبد الرحمٰن بدويّ بين المغالاة والمغالطات، بقلم الأب كميل حشيمه اليسوعيّ (٣٩٧-٤١٥) = الحياة الرهبانيّة بين الأمس واليوم، بقلم الأب پيتر هانس كولڤنباخ اليسوعيّ (٤١٧-٤٣٠) = حياة الصلاة والحياة الرهبانيّة أمام تحدّيات الواقع اللبنانيّ في أيّامنا، بقلم الأب أولفر برج أوليڤيه اليسوعيّ (٤٣١-٤٥١) = تفاسير «قانون الإيمان» العربيّة القديمة، بقلم الأب بيار مصريّ (٤٥٣-٤٨٥) = التلمود وأدب المعلّمين، بقلم الأب بولس الفغاليّ (٤٨٧-٥٠٧) = وقفة مع تجربة في الحوار الإسلاميّ - المسيحيّ، بقلم الدكتور محمّد منير سعد الدين (٥٠٩-٥١٧) = مراجعة الكتب: وصف ٣٤ كتابًا بالعربيّة و٤ باللغات الأجنبيّة (٥١٩-٥٥١).

فهرس ثانٍ

أسماء كتبة «المشرق» ومقالاتهم

فهرس ثالث
المطبوعات التي ورد وصفها

١ - المطبوعات العربيّة

فهرس رابع
موادّ السنة
على طريقة حروف المعجم

٢ - المطبوعات الأجنبيّة

شروط الكتابة في «المشرق»

- تصدر المشرق مرّتين في السنة (كانون الثاني/ يناير، وتمّوز/ يوليو) وفي نحو ٥٥٠ صفحة لمجموع الجزءين.
- يُرجى من السادة المؤلّفين إرسال مقالاتهم مطبوعة على الآلة الكاتبة أو مكتوبة بخطّ واضح.
- لا تُعاد مخطوطات المقالات إلى أصحابها، سواء أنُشِرَت أم لم تُنشَر.
- جميع الحقوق محفوظة لمجلّة المشرق.

* * *

بدل الاشتراك عن السنة الواحدة (بما فيه تكاليف الإرسال إلى الخارج)

في لبنان وسورية	١٠ دولارات أميركيّة
في مصر	١٥ دولارًا أميركيًّا
في البلدان العربيّة المشرقيّة	٢٥ دولارًا أميركيًّا
في أوروبّا وشمال أفريقيا	٣٥ دولارًا أميركيًّا
في أميركا وأوستراليا	٤٠ دولارًا أميركيًّا

التسديد بواسطة حوالة مصرفيّة لأمر «دار المشرق» على بنك البحر المتوسّط، بيروت. رقم الحساب US$ 02 400 121652 00، أو بواسطة شكّ.

Abonnement annuel

Liban et Syrie	10 dollars US
Egypte	15 dollars US
Pays arabes du Machreq	25 dollars US
Europe et pays du Maghreb	35 dollars US
Amérique et Australie	40 dollars US

A régler par *virement bancaire* à l'ordre de «Dar el-Machreq» sur la Banque de la Méditerranée, Beyrouth, N° de compte: US$ 02 400 121652 00, ou par chèque.

أعداد المشرق السابقة

ثمّة مجلّدات من **المشرق** متوفّرة منذ إعادة ظهور المجلّة، عام ١٩٩١ وحتّى اليوم، بالأسعار التالية (يضاف إليها أجرة البريد):

١٩٩١	(المجلّد ٦٥)	-	٥١٨ صفحة	-	١٩ دولارًا
١٩٩٢	(المجلّد ٦٦)	-	٥٤٤ صفحة	-	١٨ دولارًا
١٩٩٣	(المجلّد ٦٧)	-	٥٦٠ صفحة	-	١٧ دولارًا
١٩٩٤	(المجلّد ٦٨)	-	٥٦٠ صفحة	-	١٦ دولارًا
١٩٩٥	(المجلّد ٦٩)	-	٥٢٠ صفحة	-	١٥ دولارًا
١٩٩٦	(المجلّد ٧٠)	-	٥٤٤ صفحة	-	١٤ دولارًا
١٩٩٧	(المجلّد ٧١)	-	٥٦٨ صفحة	-	١٣ دولارًا
١٩٩٨	(المجلّد ٧٢)	-	٥٨٨ صفحة	-	١٢ دولارًا
١٩٩٩	(المجلّد ٧٣)	-	٥٧٢ صفحة	-	١١ دولارًا

وهناك مجلّدات قديمة متفرّقة منذ سنة التأسيس (١٨٩٨) وحتّى سنة ١٩٥٠.